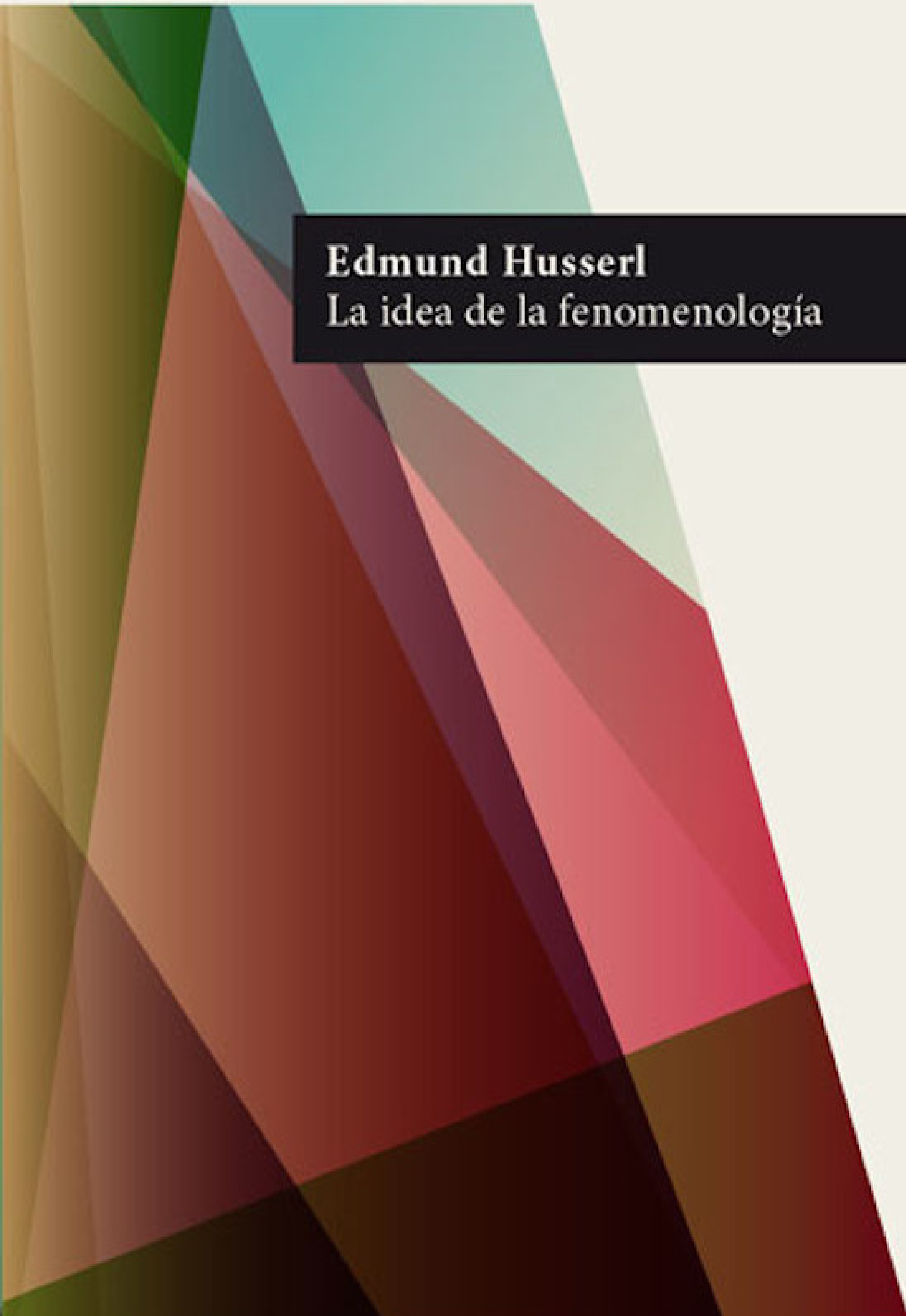
Edmund Husserl

La idea de la fenomenología



Se recogen en este volumen las lecciones impartidas por Edmund Husserl en 1907, que suponen la primera exposición pública del sentido y de las implicaciones del nuevo método descubierto por el autor, la conocida «reducción fenomenológica», y permiten comprender el paso de la fenomenología descriptiva de *Investigaciones lógicas* (1900) a la fenomenología transcendental de *Ideas I* (1913).

Nos hallamos ante un texto que, por su importancia en el desarrollo del pensamiento husserliano y por su inusitada claridad conceptual y expositiva, ha sido traducido y reimpreso varias veces en diferentes idiomas.

Edmund Husserl

LA IDEA DE LA FENOMENOLOGÍA

ePub r1.0

Titivillus 22.02.16

Título original: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*
Edmund Husserl, 1950
Traducción, introducción y notas: Jesús Adrián Escudero
Diseño de cubierta: Michel Tofahrn
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

INTRODUCCIÓN
HUSSERL Y LA FENOMENOLOGÍA

Leer a Husserl pueda resultar en ocasiones tedioso. Sus detalladas interpretaciones y refinadas distinciones conceptuales generan en el lector una primera sensación de rechazo. Sin embargo, cuando uno se libera de este prejuicio inicial y empieza a prestar atención a sus textos, encuentra a un autor que dedicó toda su vida y obra a la búsqueda infatigable de un fundamento absolutamente incuestionable del conocimiento. Múltiples cartas a amigos y colegas de profesión dan fe de un extremado rigor científico, sin duda heredado de su sólida formación matemática. En este sentido, la fenomenología huye del escepticismo, relativismo, historicismo y psicologismo en boga a finales del siglo XIX. Desde su conocido artículo de 1911 «La filosofía como ciencia estricta» hasta sus últimos escritos expresan este compromiso intelectual de diferentes formas, hablando unas veces de una «filosofía primera», una «filosofía científica», una «ciencia universal» y otras veces de «una verdadera y auténtica ciencia de fundamentación última»[1]. La consigna de cientificidad introduce subrepticiamente la duda metodológica y pone en juego la clásica distinción entre opinión (*dóxa*) y conocimiento (*epistéme*). Pero para llegar a un fundamento último se precisa de un método que permita ir a las cosas mismas, con independencia de la historia, la persona y la sociedad. De hecho, el primer paso que debe dar el fenomenólogo para distinguir las opiniones subjetivas del conocimiento objetivo es el de cuestionar la validez de los presupuestos comúnmente acepta-

dos en la vida diaria y volver la mirada sobre las cosas mismas en su forma de donación inmediata a la conciencia. Solo así estará la fenomenología en condiciones de ofrecer una nueva fundamentación de la filosofía capaz de resolver —como se observa precisamente en *La idea de la fenomenología*— el enigma del conocimiento[2].

En otras palabras, hay que poner entre paréntesis la creencia implícita en la existencia de una realidad independiente de la conciencia. Este presupuesto realista no solo es aceptado de manera acrítica por las ciencias positivas, sino que también está profundamente incrustado en la actitud natural de la vida cotidiana. Ahora bien, la fenomenología no puede aceptar sin más estos prejuicios metafísicos y epistemológicos. Esta, por su parte, presta atención a las formas en que la realidad se nos da y manifiesta sin mediaciones previas en la experiencia directa. He ahí el principio de todos los principios invocado después en *Ideas* I, según el cual toda fuente de conocimiento se origina en la intuición en la que se da algo de forma originaria. Aquí es donde entra en juego el famoso concepto de «reducción», expuesto en público por primera vez en 1907 en el texto aquí traducido de *La idea de la fenomenología*. La *epoché* encierra un cambio de actitud hacia la realidad. No la niega, sino que tan solo suspende la creencia prefilosófica en ella para reconducir el análisis fenomenológico a las cosas dadas directamente a la conciencia.

En última instancia, ¿dónde se constituye el objeto? ¿Quién pone unidad en la corriente fluctuante de las vivencias? La respuesta husserliana es sobradamente conocida: la conciencia pura, la subjetividad transcendental. Ahora bien, esta subjetividad permanece oculta mientras estamos absortos en la actitud natural. Justo con la reducción descubrimos esa subjetividad y su actividad constituyente. Y constitución no debe entenderse, como ocurre con frecuencia, como un proceso causal de pro-

ducción de sentido iniciado, controlado y fabricado por un yo puro, sino más bien como un proceso que permite la manifestación de las cosas en un marco unitario de sentido. Dicho de otro modo, la subjetividad no crea el mundo, sino que produce unidades objetivas a través de una constante actividad de síntesis en el devenir temporal de la conciencia misma.

Estas son algunas de las reflexiones fundamentales iniciadas por Husserl en *La idea de la fenomenología*, un texto fundamental para entender el tránsito de la fenomenología descriptiva de *Investigaciones lógicas* (1900) a la fenomenología transcendental de *Ideas* I (1913). A continuación, desarrollamos algunos de los temas centrales que se mueven en la órbita de *La idea de la fenomenología* y que marcan este intenso período de maduración de la fenomenología husserliana.

1.
La refutación del psicologismo

En torno a 1900, las ciencias naturales en colaboración con el positivismo, el materialismo y el pragmatismo parecen haber arrinconado a la filosofía. El sentimiento de triunfo de las ciencias se funda en el conocimiento cada vez más exacto de la naturaleza y el creciente dominio técnico de la misma. Se implanta una lógica de la investigación científica basada en la observación, la formulación de hipótesis y la verificación. La estrategia de razonamiento de las ciencias naturales se extrapola rápidamente al ámbito de estudio de las ciencias humanas, en especial de la psicología. En el marco de este creciente naturalismo filo-

sófico, entra en escena durante la primera mitad del siglo el término «psicologismo».

Pero a pesar de la pujanza del naturalismo filosófico entre 1830 y 1870, este no deja de tener sus detractores: esencialmente entre aquellos pensadores que se resisten a que la tradición filosófica sea engullida sin más por las ciencias naturales. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, ese rechazo del naturalismo filosófico y, en particular, del psicologismo pasará a ser moneda corriente entre los neokantianos de las escuelas de Marburgo y Baden. También Brentano y Husserl, que comenzaron su carrera filosófica abrazando el naturalismo, rectifican más tarde sus posiciones con respecto a la lógica. A su manera, todos ellos sostienen que el pensar como un proceso mental es un existir real, mientras que el contenido lógico del pensamiento es un existir ideal.

Husserl denuncia las consecuencias relativistas del psicologismo en la primera parte de *Investigaciones lógicas* (1900), en concreto en *Los prolegómenos a la lógica pura*. En el prefacio a esta obra, considerada como el texto fundacional de la fenomenología, Husserl describe con brevedad la tarea que se ha impuesto a sí mismo, que no es otra que la de fundamentar la lógica pura y la teoría del conocimiento[3]. El error fundamental del psicologismo es que no distingue correctamente entre el *objeto* de conocimiento y el *acto* de conocer. Husserl insiste en la necesidad de distinguir entre el acto psíquico individual de pensar (lo que más tarde denominará *nóesis*) y el contenido objetivo del pensamiento (lo que recibirá el nombre de *nóema*). Tomemos una sencilla proposición matemática, por ejemplo, «2 x 2 = 4». El contenido expresa una necesidad ideal y objetiva y, como tal, es independiente del acto real de pensarlo.

Por una parte, tenemos el aquí y el ahora del acto mismo de emitir un juicio y, por otra, el sentido del juicio, que es atemporal e idéntico. En el caso de un juicio como «La tapa del libro es

amarilla» podemos emitir este juicio al comparar diferentes tapas de libro, al recordar el libro, a petición de una pregunta acerca de su color. Pero en todos estos actos de comparar, recordar, responder —que son diferentes modificaciones de la conciencia— se mantiene un factor constante: «el color amarillo de la tapa del libro». Las circunstancias en las que digo «La tapa del libro es amarilla» pueden variar, pero el sentido y el contenido del juicio se mantienen idénticos. La idealidad del significado no varía según las circunstancias psicológicas, no puede estar sometida a la naturaleza temporal, real y subjetiva de los actos psíquicos. De lo contrario, sería imposible compartir ese significado con otras personas[4]. Precisamente la posibilidad de compartir el mismo significado en diferentes actos debería ser un argumento más que suficiente para refutar el psicologismo por confundir los planos de la idealidad y la realidad. La verdad de que «En 2010, la selección española de fútbol ganó el Mundial» permanece inalterable y al margen de que lo diga hoy o mañana, lo diga yo o un amigo, lo diga en Barcelona o en Tucson. A partir de aquí, Husserl intenta analizar la relación entre idealidad objetiva y actos subjetivos y, al mismo tiempo, determinar cómo el agente de conocimiento justifica y valida los contenidos reales. En última instancia, la ciencia —como cualquier otro tipo de conocimiento— descansa en proposiciones verdaderas. Y es la lógica la que proporciona un criterio de verdad absoluto. Así pues, no resulta extraño que desde las primeras líneas de *La idea de la fenomenología* se invoque la necesidad de reformular el problema del conocimiento en términos de una crítica del conocimiento.

2.
El problema del conocimiento

En *La idea de la fenomenología*, Husserl define la fenomenología como una «ciencia de fenómenos puros[5]» encaminada a formular claramente el problema del conocimiento y asegurar con rigor la posibilidad del mismo. No se trata, por tanto, de llevar a cabo una crítica gnoseológica, sino de identificar los requisitos epistémicos para una crítica fenomenológica del conocimiento. El primer problema al que tiene que hacer frente una crítica gnoseológica es, como se señala en la recapitulación de la segunda lección, el problema de la *transcendencia*: ¿cómo puede la conciencia ir más allá de sí misma y alcanzar las cosas externas? El segundo problema es el de la *correspondencia*: ¿cómo podemos estar seguros de la concordancia entre el acto de conocer y el objeto conocido? El primer problema se resuelve por medio de una teoría de la intencionalidad que explica cómo los actos de conocimiento se refieren a los objetos. El segundo problema se soluciona mediante una versión específicamente fenomenológica de la correspondencia entendida en términos de la correlación que se da entre acto y objeto. Estos dos problemas de la transcendencia y la correspondencia constituyen el verdadero enigma del conocimiento.

La investigación de Husserl arranca con el problema de la transcendencia, lo cual lo lleva de inmediato a reconocer que toda crítica del conocimiento debe basarse en una forma del mismo que en sí misma esté libre de ese problema. Husserl satisface esta exigencia en la segunda lección a través de la conocida estrategia de la duda cartesiana: el conocimiento de objetos externos es problemático, no así el de objetos internos. Por tanto, no todo acto cognoscitivo arrastra el problema de la transcendencia. En la aprehensión directa de sus propios actos, la conciencia no va más allá de sí misma, es decir, permanece

en la esfera de la inmanencia[6]. Mientras que es posible dudar de la validez del conocimiento de objetos transcendentes a la conciencia, no tiene sentido dudar acerca de lo dado en la conciencia misma. Aquí nos hallamos ante un ámbito de donación absoluta al que tenemos acceso gracias a la reducción fenomenológica. Por otra parte, la relación de correspondencia no se entiende a la manera cartesiana como una correspondencia entre un acto mental y un objeto extramental. En Husserl, la conciencia no se concibe como un contenedor vacío en que se depositan los objetos de conocimiento o sus representaciones, sino que responde a una compleja síntesis temporal de constitución de esos mismos objetos.

La tarea de una crítica fenomenológica del conocimiento consiste en identificar, analizar y describir los diversos sistemas de presentación y representación correlativos a las diversas formas de objetividad posible. En *La idea de la fenomenología* solo encontramos un esbozo de este programa de investigación, luego desarrollado más ampliamente en la lección *Cosa y espacio* (1907), en la que se ofrecen descripciones detalladas de las múltiples correlaciones implicadas en nuestra conciencia perceptiva de las cosas materiales en el espacio, un programa que se amplía en *Ideas* I con el extenso análisis de la correlación entre *nóesis* y *nóema*.

3.
La intencionalidad como estructura fundamental de la conciencia

En la Quinta y Sexta Investigación de *Investigaciones lógicas*, se aborda la cuestión de qué significa ser consciente. Pero como se desprende de su refutación del psicologismo, Husserl está interesado en la teoría del conocimiento y no en la psicología. Eso implica investigar las estructuras invariantes y la naturaleza esencial de la conciencia. Se trata, por tanto, de analizar la dimensión cognitiva de la conciencia y no su sustrato biológico[7]. Husserl quiere describir nuestras vivencias tal como se dan desde la perspectiva de la primera persona. Sus análisis de las estructuras de la conciencia prestan especial atención a un grupo de vivencias caracterizadas por el hecho de ser conscientes *de* algo, es decir, que están dirigidas *hacia* algo, que remiten *a* algo, que tienen el atributo de la *intencionalidad*. Así, por ejemplo, no solo amo, temo, me alegro, percibo y juzgo, sino que amo algo, temo algo, me alegro de algo, percibo algo y juzgo algo. Indistintamente de que hablemos de percepción, pensamiento, juicio, fantasía, duda o expectación, por citar algunos ejemplos, hay un elemento común a todas estas diversas formas de conciencia: tienen su objeto intencional, su correlato objetivo.

Husserl insiste en numerosas ocasiones en la diferencia entre el modo de donación característico de nuestros actos y el de los objetos. Si tomamos un objeto físico, digamos la pantalla del ordenador que tengo ahora delante de mí mientras estoy escribiendo estas líneas, solo veo su parte frontal. El objeto «pantalla de ordenador» nunca aparece en su totalidad, sino únicamente desde cierta perspectiva. Ninguna aparición (*Erscheinung*) puede captar el objeto en su totalidad o, dicho de otro modo, el objeto nunca se agota en una donación simple, siempre existe la posibilidad de experimentarlo desde otras perspectivas. En cambio, el caso de la conciencia misma es diferente. Si intento tematizar mi percepción visual por medio de la reflexión, esta percepción no se me da de forma perspectivís-

tica. No tiene, por decirlo así, una parte oculta, o sea, se me da de pleno[8]. En definitiva, el análisis husserliano muestra que los actos conscientes pueden estar referidos tanto a objetos reales como a objetos puramente intencionales[9]. La existencia de un objeto intencional, sea una percepción, una representación o una alucinación, no convierte el acto en intencional. Así, de acuerdo con *Investigaciones lógicas*, no hay ninguna diferencia relevante en el plano fenomenológico entre una percepción y una alucinación de un coche negro. En ambos casos, nos hallamos ante una situación en la que el objeto intencional está presente de un modo de donación intuitivo. El hecho de que el objeto exista objetivamente o no es una cuestión que queda suspendida a nivel metodológico. Nuestra conciencia no se hace intencional a través de una influencia externa y tampoco pierde su carácter intencional si un objeto deja de existir. La intencionalidad no es una relación externa, sino un rasgo intrínseco de la conciencia.

> El que una representación se refiera a cierto objeto y de cierto modo no se debe a su ocuparse con algo externo a ella, un objeto existente en sí y por sí. No es como si ella se «dirigiese» a él, en el sentido formal de la palabra, o hiciese algo con él o sobre él, como, por ejemplo, la mano que escribe con la pluma. No tiene nada que ver con algo que permanezca fuera de la representación, de cualquier modo que sea, sino que responde a su propia naturaleza[10].

En definitiva, la apertura intencional de la conciencia es una parte integral y constitutiva de su ser. Ahora, la cuestión crucial sería ver hasta qué punto las *Investigaciones lógicas* de Husserl ofrecen una explicación fenomenológica satisfactoria de la diferencia entre objetos simplemente mentados y objetos existentes de forma real. ¿Cuándo es legítimo llamar a un objeto «real»? ¿Qué significa que un objeto existe? Responder a estas cuestiones excedería con creces los propósitos de esta introducción y nos obligaría a un análisis más detallado de la diferencia entre la donación indirecta de un objeto por medio de

un signo y la donación directa de un objeto mediante una intuición. Desde la perspectiva de los temas tratados en *La idea de la fenomenología*, hay que detenerse en tres cuestiones fundamentales: la noción husserliana de «intuición de esencias». (*Wesensschau*), que pronto sirvió para tildar a su fenomenología de platonismo, el significado del descubrimiento de la reducción fenomenológica y el concepto de constitución.

4.
La intuición de esencias

La fenomenología, como reconoce Husserl en estas lecciones, es un conocimiento de esencias. Al igual que Platón, Husserl parte de la convicción de que todo objeto intencional posee una esencia, un *eidos*. Un objeto individual no es solo un esto-aquí, dado en un espacio y un tiempo determinados, sino que también presenta ciertas determinaciones objetivas que constituyen su esencia. La experiencia nos ofrece continuamente datos de hechos que se suceden aquí y ahora, como este color de la mesa, este sonido del motor del coche y este olor del café recién molido. Sin embargo, junto a este color concreto, este sonido particular y este olor real captamos una esencia: *el* color, *el* sonido y *el* olor. En ocasiones muy distintas podemos oír los sonidos más diversos: desde el tintineo de un llavero, el chirriar de una puerta mal engrasada y el frenazo de un coche hasta el canto de un canario, una sirena de ambulancia y la alarma de un teléfono. Pero en todos estos casos reconocemos algo común: la sonoridad. Así pues, cuando la conciencia capta un hecho aquí y ahora, también capta la esencia: este color es

un caso particular de la esencia color, este sonido es un caso particular de la esencia sonido y esta mesa es un caso particular de la esencia mesa.

Ahora bien, ese conocimiento de las esencias no se logra, como sostienen los empiristas, por medio de la comparación de semejanzas entre hechos particulares, pues para comparar varios hechos es necesario haber captado previamente el elemento que los une (a saber, su esencia), sino a través de una intuición, que Husserl llama «intuición eidética», «intuición de esencias». (*Wesensschau*). Lo sorprendente es que esa esencia se halla presente en la misma conciencia y no está situada en un reino metafísico. Así pues, no tiene mucho sentido acusar a Husserl de platonismo. En la segunda parte de las *Investigaciones lógicas,* la intuición eidética es el modo que nos permite conocer la esencia, es decir, la unidad objetiva de sentido y las formas categoriales. Husserl muestra que lo inteligible (las categorías y los universales) se originan en lo sensible (los hechos reales). Es cierto que solo los hechos intuidos sensiblemente son reales, mientras que la esencia, los universales y las categorías son objetos ideales. Nos hallamos ante uno de los meollos de la Sexta Investigación: ¿cómo dar cumplimiento a los momentos intencionales de las formas categoriales, es decir, cómo se plenifican las categorías? Tomemos el ejemplo de la proposición «La hoja de papel que está encima de mi escritorio es de color blanco». En ella tenemos los significados de «hoja», «papel», «escritorio» y «blanco», que pueden ser plenificados con la correspondiente intuición sensible. Pero, por ejemplo, ¿qué sucede con las palabras «la», «encima», «de» y «es»? ¿Pueden llegar a ser vistas o percibidas? Evidentemente, no. No es posible ver un «es» o un «encima»[11]. Por tanto, en la proposición hay un excedente de intenciones que no puede ser cubierto por la simple percepción[12]. Los correlatos objetivos de las formas categoriales no son momentos reales, pero, sin embargo, se

dan. El «es» de la cópula, pero también todas las palabras que expresan constantes lógicas, como «y», «entonces», «porque», «donde», etcétera, no tienen su equivalente en el contenido intuitivo de la percepción; resulta imposible dar con un correlato objetivo en los actos de percepción.

En otras palabras, hay todo un grupo de objetos, incluidos los ideales como «justicia», «la raíz cuadrada de 625» y «la ley de la gravedad», que uno nunca es capaz de experimentar en el plano perceptivo. Ninguno de estos objetos puede ser olido, oído o visto. Sin embargo, únicamente es posible intuir la hoja blanca sobre la base de un acto superior, fundado en la percepción de la hoja blanca y el escritorio, pero que transciende lo percibido de inmediato y permite establecer la unidad entre las partes percibidas. Una de las grandes aportaciones de la fenomenología husserliana es que no solo podemos hablar de intuiciones sensibles, sino también de intuiciones categoriales[13]. Formalmente expresado, la intuición es un acto que nos da el objeto mismo en propia persona y esto, a menudo, es fruto de una compleja actividad intelectual. De esta manera, Husserl amplía el concepto de experiencia heredado del empirismo. No solo podemos experimentar objetos concretos y particulares, sino también abstractos y universales. Como Husserl puso de manifiesto en su artículo para la *Enciclopedia Británica*, una de las tareas de la fenomenología consiste precisamente en superar y reemplazar el estrecho concepto empirista de experiencia por uno más amplio y clarificar todas sus diferentes formas[14].

Resulta un error grave el tratar unos objetos como si tuvieran el modo de darse de otros: por ejemplo, pretender fundar los actos de la lógica en la percepción de los sentidos. Los actos en que se nos transmiten verdades matemáticas son distintos de aquellos en los que se nos da una mesa, un perro o una persona. Yo entiendo «$a^2 — b^2 = (a + b) (a — b)$» de modo distinto a como veo la mesa. Esta distinción entre actos de intuición sen-

sible y actos de intuición categorial desempeña un papel fundamental en la fenomenología husserliana. Cabe recordar que este planteamiento está presente en todas las teorías del conocimiento del pensamiento occidental y se remonta a la diferenciación ya establecida en la Antigüedad entre lo sensible y lo categorial, entre la percepción (αἴσθησις) y el entendimiento (νόησις). Tradicionalmente, la percepción sensible facilita el acceso primario al mundo y a las cosas mientras que el entendimiento es la facultad que permite aprehender esa percepción. Por tanto, en la intuición sensible «[…] el objeto, que se constituye de modo *simple* en el acto de la percepción, es aprehendido directamente o está presente en persona. Con esto queremos decir que el objeto es un objeto *inmediatamente dado*»[15]. En la percepción sensible, la cosa externa aparece de golpe, en una sola dirección y se me presenta en persona (*leibhaftig*). Este darse en persona es el modo distinguido y originario como se dan las cosas mismas. A pesar de los diferentes escorzos perceptivos y las innumerables propiedades particulares que podamos descubrir en una consideración ulterior de la cosa, esta aparece en el acto de percepción como una unidad simple[16]. Esto significa que aun cuando en la percepción sensible contemplo el objeto desde cierta perspectiva, veo siempre el mismo objeto como simplemente dado delante de mí.

Asimismo, todo acto simple de percepción puede funcionar como acto primario en el que se fundan otros nuevos y dar pie a objetividades nuevas, pero de tal suerte que remitan a los actos fundantes. Justamente, esos actos en los que aparece una objetividad nueva son los que Husserl designa con el nombre de «intuición categorial». Lo categorial no es algo que flote en el aire, sino que debe ser comprendido a partir de lo sensible. Lo más interesante a retener aquí es que se trata de un acto fundado, que solo puede mostrar su objetividad a partir de lo mostrado en otro acto simple. A través de la intuición catego-

rial, se produce una síntesis fenoménica, lo que tradicionalmente se caracteriza como el paso de la αἴσθησις a la νόησις. Husserl se mueve en la misma tradición interpretativa al afirmar que mediante la intuición categorial se abandona la esfera de la sensibilidad y se entra en la del entendimiento. La conclusión a la que se llega en *Investigaciones lógicas* es que no solo experimentamos objetos concretos y reales, sino que también aprehendemos objetos abstractos y universales. Este último aspecto, a saber, la posibilidad de una intuición eidética, frecuentemente ha dado pie a acusar a Husserl de platonismo y esencialismo. Una acusación a todas luces simplista si se tiene presente que Husserl no postula un reino de ideas sin anclaje en la realidad de la conciencia, sino que investiga las estructuras inherentes a la conciencia, las leyes universales que gobiernan la intencionalidad.

Con todo, sigue abierta la cuestión fenomenológica fundamental de cómo logramos llegar al nivel de donación inmediata de las cosas en la conciencia. En otras palabras, ¿cómo separamos lo que pertenece al mundo y mi representación del mundo? ¿Cómo se constituye el objeto en la conciencia? La solución de esta cuestión marca el inicio de la segunda etapa de la fenomenología husserliana en la que se pasa de la fenomenología descriptiva de *Investigaciones lógicas* (1900) a la fenomenología transcendental de *Ideas* I (1913). Y justo en la mitad de ese proceso de maduración interna del programa husserliano encontramos las lecciones de 1907 *La idea de la fenomenología*, en las que se introducen por primera vez las nociones de «reducción» y «constitución».

5.
La ausencia de presupuestos y la reducción fenomenológica

Una de las diferencias más marcadas entre *Investigaciones lógicas* y los escritos posteriores de Husserl es su creciente creencia en el significado fundacional de la fenomenología. El énfasis husserliano en la naturaleza científica de esta última empieza a sentirse en *La idea de la fenomenología*, pero alcanza su máxima expresión en el conocido artículo «La filosofía como ciencia estricta» (1911), publicado en la revista *Logos*. La tarea de la fenomenología consiste en tematizar y elucidar la cuestiones filosóficas centrales concernientes al ser y a la naturaleza de la realidad al margen de todo presupuesto dogmático. El principio de neutralidad valorativa que encabeza la fenomenología de Husserl se asienta en dos ideas clave: la exclusión de toda teoría previa y el criterio de la evidencia fenomenológica[17]. De entrada, hemos de poner en cuestión la validez de las asunciones metafísicas y epistemológicas de la vida diaria. ¿A qué tipo de presuposiciones metafísicas se refiere Husserl? La más fundamental es la creencia implícita en la existencia independiente de la realidad, el supuesto de que las cosas existen con independencia de la conciencia. Este presupuesto no solo es aceptado de forma acrítica por las ciencias positivas, sino que también está profundamente anclado en la vida cotidiana y prefilosófica a la que Husserl da el nombre de «actitud natural».

Ahora bien, la fenomenología desea ir a las cosas mismas, tal como se dan actualmente en la conciencia. Eso significa ser crítico, es decir, no aceptar sin más los prejuicios metafísicos y científicos, y dirigir toda la atención a los modos de donación inmediata de la realidad, a las formas en que la realidad se nos manifiesta en la experiencia. Husserl formuló este principio

fundamental de la fenomenología en un célebre pasaje de sus *Ideas* I en los siguientes términos:

> Basta de teorías absurdas. *El principio de todos los principios es que toda intuición que se da originariamente a sí misma es fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se nos presenta originariamente en la intuición debe sencillamente ser aceptado tal como se da,* pero también solo dentro de los límites en que se da; ninguna teoría podría persuadirme de que esto es un error[18].

Esto supone suspender la actitud dogmática hacia la realidad o, lo que es lo mismo, poner en práctica la *reducción fenomenológica*, noción que se tematiza por primera vez de manera expresa en *La idea de la fenomenología*[19]. Husserl habla aquí de *epoché* y reducción[20]. La *epoché* no excluye ni niega la realidad; tan solo pone entre paréntesis los supuestos sobre el mundo, las creencias prefilosóficas, las convicciones de la vida cotidiana, las opiniones públicas y demás cosas por el estilo. La *epoché* es la suspensión metodológica de todo presupuesto metafísico acerca de la realidad de las cosas y del mundo, mientras que la reducción es el método para estudiar y analizar la correlación entre la subjetividad y el mundo. La reducción fenomenológica, por tanto, nos reconduce de la esfera natural a su fundamento transcendental. En otras palabras, la reducción nos libera del dogmatismo naturalista y nos permite tomar conciencia de nuestra propia contribución constitutiva. Nos hallamos, pues, ante dos momentos: uno de limitación del mundo natural y otro de reconducción a la esfera de la conciencia.

Y, en última instancia, surge la pregunta epistemológicamente central: ¿dónde se constituye el objeto? ¿Quién pone unidad en la corriente de vivencias? Aquí se precisa de una última reducción, la llamada «reducción transcendental», que nos muestra la conciencia pura, el *ego* absoluto, la subjetividad transcendental. Así, una vez cumplidos estos tres pasos de la reducción gnoseológica, eidética y transcendental, queda claro que la conciencia es esencialmente apertura al mundo. Luego, en un proceso de reflexión sobre sí misma, esta se descubre como auto-

conciencia y, por último, en este ejercicio de autorreflexión, se hace visible la función constitutiva del yo como condición de posibilidad de manifestación de las cosas. Pero ¿cómo nos lleva la suspensión de la actitud natural a la subjetividad transcendental? ¿Por medio de qué vías podemos llegar a la dimensión constitutiva de la conciencia pura? Husserl introduce dos vías: la cartesiana y la ontológica[21].

La vía *cartesiana* toma como punto de partida el *cogito*. En *La idea de la fenomenología* y, de una manera mucho más clara, en *Ideas* I, Husserl establece que hay una diferencia radical entre los objetos espacio-temporales dados a la conciencia y los modos como la conciencia se da a sí misma. Los objetos se dan bajo diferentes perspectivas y desde distintos escorzos perceptivos, pero nunca en su unidad completa. La conciencia, en cambio, se automanifiesta plenamente. En otras palabras, mientras que los objetos se dan de manera parcial y fragmentaria, la conciencia misma aparece de inmediato en su totalidad. Para Husserl esta diferencia sustancial entre el modo de darse el objeto, por un lado, y el de la conciencia, por otro, implica una diferencia fenomenológica decisiva entre la subjetividad y cualquier objeto[22]. La donación inmanente de la conciencia subjetiva es un dato indubitable frente a la transcendencia de los objetos dados. En ningún caso estamos hablando de un sujeto empírico y mundano, sino de un sujeto transcendental que constituye todo objeto transcendente. A diferencia de Kant y el idealismo alemán, Husserl no entiende el sujeto transcendental en términos de un sujeto ideal, general y transpersonal; al contrario, la subjetividad transcendental, mejor dicho, *mi* subjetividad transcendental, es siempre *mi* subjetividad individual y concreta. En cualquier caso, la relación que existe entre el sujeto transcendental y el sujeto empírico no es una entre dos sujetos diferentes, sino una de dos formas distintas de comprenderse a sí mismo. El sujeto transcendental es el sujeto en su función

primariamente constitutiva, mientras que el sujeto empírico es el mismo sujeto, pero aprehendido como un objeto en el mundo (esto es, como una entidad constituida y mundana). El problema de la actitud natural estriba en que presenta al sujeto como un objeto naturalizado y constituido, pero no nos proporciona un acceso a la dimensión constituyente y transcendental de la subjetividad. Solo la reducción nos permite desvelar la esfera de la conciencia pura.

La vía *ontológica,* en cambio, no toma como punto de partida la autodonación (*Selbstgegebenheit*) inmediata de la conciencia, sino que arranca del análisis de lo dado en una región ontológica específica (por ejemplo, la región de los objetos ideales o la de los objetos físicos). Y a partir de aquí se interroga por la condición de la posibilidad que permite la aparición de esta región, que de forma irremediable conduce al sujeto. Cuando investigamos la manifestación de los objetos, también nos descubrimos a nosotros mismos como aquellos a quienes el objeto se manifiesta. Curiosamente, la *epoché* no aparta nuestra mirada de los objetos mundanos, pero nos permite examinarlos desde otra perspectiva, a saber, como correlatos de nuestra conciencia. Dicho de otra manera, el intento de alcanzar una comprensión filosófica del mundo nos lleva, *indirectamente,* a un descubrimiento de la subjetividad. La reducción, por tanto, descubre la subjetividad transcendental como condición de posibilidad de toda manifestación y aparición como tal. Mas esta subjetividad permanece oculta mientras estamos instalados en la actitud natural, donde vivimos entregados a las cosas e inmersos en un olvido de nosotros mismos[23]. La subjetividad es una condición de posibilidad para la realidad. Sin sujeto no puede haber realidad; sin sujeto no hay constitución posible del objeto. Dicho de otro modo, las formas en que los objetos se constituyen, experimentan y desvelan dependen del modo como está estructurada la conciencia. Ahora bien, si todo objeto se constituye en la

subjetividad, ¿no caemos en una especie de idealismo transcendental? Y, por otra parte, ¿qué significa «constitución»?

6.
La teoría de la constitución y la cuestión del idealismo transcendental

La búsqueda husserliana de un fundamento absoluto como la conciencia pura, que goza de un tipo de evidencia diferente a la de los objetos del mundo, ha servido para que se acuse a Husserl no solo de cartesianismo[24], sino también de fundacionalismo[25]. La fenomenología se ha interpretado con frecuencia como un intento de descubrir determinadas certezas y verdades indubitables que pudieran servir como punto de partida para cualquier tipo de conocimiento. Sin duda, el título de uno de sus artículos más conocidos, «La filosofía como ciencia estricta», es en parte responsable de esta interpretación. Huelga decir que Husserl respondería que el análisis fenomenológico de la subjetividad transcendental tiene un estatus muy diferente al de una investigación sociológica sobre los hábitos de consumo de la población urbana norteamericana. Se trata, en efecto, de investigar las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero eso no debe llevar a ver en Husserl a un defensor del fundacionalismo, al menos en el sentido epistemológico tradicional.

Husserl se diferencia del fundacionalismo clásico como mínimo en dos aspectos. Por una parte, no concibe su propio análisis transcendental como conclusivo. Siempre es posible mejorar y ampliar el análisis transcendental del campo de la subjeti-

vidad. La filosofía como una ciencia basada en justificaciones últimas es una idea que solo puede ser realizada en un proceso histórico infinito. Y, por otra, Husserl se distancia explícitamente del ideal axiomático y deductivo del método que, por lo general, defiende el racionalismo fundacionalista y, por consiguiente, niega que el yo transcendental pueda convertirse en el punto de partida para una deducción transcendental. La fenomenología no es una disciplina deductiva, sino descriptiva, razón por la cual Husserl enfatiza en repetidas ocasiones que la fenomenología representa un tipo de ciencia diferente a la matemática[26].

Con todo, la cuestión filosóficamente más espinosa y problemática es la recurrente acusación de idealismo transcendental. De acuerdo con Husserl, cada objeto tiene que comprenderse a la fuerza en correlación con la subjetividad constituyente. Por tanto, no existe nada fuera de la subjetividad, lo cual nos coloca ante el problema del idealismo. Tras el giro transcendental que se consuma en *Ideas* I y que fue arduamente criticado por Heidegger, «idealismo» se entiende como una posición que defiende la primacía transcendental de la subjetividad, una primacía que Husserl considera tan central para su proyecto que con frecuencia identifica fenomenología e idealismo transcendental. Pero el tipo de idealismo sostenido por él no debe entenderse ni en oposición al realismo ni como una disolución de la realidad del mundo en contenidos mentales[27].

¿Cómo cabe comprenderlo entonces? La realidad no es simplemente un hecho bruto separado de todo contexto de experiencia y cualquier entramado conceptual, sino que precisa de la subjetividad para articularse de forma conceptual y comprensiva. Es en este sentido que la realidad depende de la subjetividad. Los objetos solo tienen significado para nosotros a través de nuestra conciencia de ellos, sobre todo en el sentido de que se dan al sujeto de cierta manera según diferentes estructu-

ras de aparición y con un significado determinado. Hablar de objetos transcendentes significa apuntar a objetos que no forman parte de mi conciencia y no pueden ser reducidos a mi experiencia de ellos. Se trata de objetos que siempre son capaces de sorprendernos, es decir, que pueden mostrarse de una manera diferente a la esperada. Pero esto no significa referirse a objetos independientes o inaccesibles a mi conciencia de ellos, pues solo tiene sentido hablar de objetos transcendentes en cuanto son transcendentes *para nosotros*. Como es evidente, eso no niega o cuestiona la existencia del mundo real; simplemente, se rechaza la interpretación objetivista de su estatuto ontológico. El mismo Husserl reconocerá más tarde en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*:

> […] el hecho de que el mundo existe […] está fuera de toda duda. Pero otra cosa es comprender esta indubitabilidad y clarificar su legitimidad[28].

Parafraseando una observación de Putnam: la mente no inventa el mundo, pero tampoco se limita a reflejarlo[29].

Sin embargo, más allá de la discusión entre idealismo y realismo, se plantea el verdadero problema filosófico de cómo se constituye el mundo en la subjetividad. En otras palabras, ¿es el mundo y, con ello, la existencia de los otros, fruto de un acto de restitución o fruto de una creación productiva? Muchas de las críticas dirigidas a Husserl insisten en que la constitución es un proceso creativo, con lo que se le acusa de un idealismo insostenible[30]. Husserl, sin embargo, nunca dio una respuesta clara a la cuestión de si la constitución debe ser comprendida como una creación productiva o una restauración de la realidad. Para comprender correctamente el concepto de constitución hay que tener claro el cambio que se produce en la noción husserliana de sujeto tras la *epoché* y la reducción. No solo se supera el habitual esquema sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia, sino también la noción de que la correlación entre sujeto y objeto es estática. En cualquier caso, afirmar que el sujeto es la

condición de posibilidad para la aparición de los objetos no significa postular una conexión causal entre el primero y los segundos. La subjetividad constituyente no debería compararse con una especie de *Big Bang*: no inicia un proceso causal que determina los objetos. ¿Qué cabe, pues, entender exactamente por «constitución»? Dicho con brevedad, la constitución es un proceso que permite la manifestación y significación. Como observa Heidegger, «constituir» no significa «producir» en el sentido de «fabricar», sino «dejar ver el ente en su objetividad»[31]. En contra de otro malentendido ampliamente extendido, este proceso no tiene lugar como una cosa llovida del cielo, como si fuera iniciado y controlado de forma deliberada *ex nihilo* por el *ego* transcendental. Husserl, al menos el Husserl tardío, piensa que la subjetividad es una condición de posibilidad necesaria de toda constitución, pero no es la única. La constitución es un proceso que implica diferentes instancias constituyentes entrelazadas, como la subjetividad, el mundo de la vida, el cuerpo y la intersubjetividad.

En otras palabras, la subjetividad transcendental solo puede constituir un mundo objetivo si está encarnada en un cuerpo, forma parte de un mundo social y comparte un mundo histórico-cultural. Como Husserl señaló en *Ideas* II, yo, nosotros y el mundo nos pertenecemos unos a otros[32]. La subjetividad constituyente, por tanto, únicamente alcanza una plena relación consigo misma en el mismo espacio compartido con los otros, es decir, en la intersubjetividad; esta, por su parte, solo existe y se desarrolla en la mutua interrelación entre sujetos que están referidos a un mismo mundo; y el mundo ha de concebirse como un ámbito de experiencia común y público. Así pues, uno de los elementos centrales de las reflexiones husserlianas posteriores en torno al proceso de la constitución es que este se caracteriza por su reciprocidad, es decir, que los agentes constitutivos se constituyen a sí mismos a través de ese mismo proce-

so[33]. Desde este punto de vista, no dejan de sorprender las similitudes entre el análisis husserliano de la relación entre el sí mismo, el mundo y los otros, por un lado, y los análisis más tardíos de fenomenólogos como Sartre y Merleau-Ponty —por no citar solo a Heidegger—, por el otro.

Lo que resulta particularmente relevante en este contexto es que el proceso de constitución presupone un elemento de facticidad, una predonación pasiva exenta de una participación o contribución activas del *ego*[34]. Esto no debe llevarnos a pensar en una nueva forma de dualismo; más bien al contrario, la idea es que la subjetividad y el mundo no pueden comprenderse separados el uno del otro[35]. Dicho de otro modo, la constitución es un proceso que se despliega en la estructura subjetividad-mundo como el verdadero horizonte transcendental en el que pueden aparecer los objetos. De ahí que el Husserl de la fenomenología genética abandone la idea de una correlación estática entre el constituyente y lo constituido. La actividad constitutiva, más bien, se caracteriza por cierta reciprocidad en la medida en que el sujeto es constituido en el mismo proceso de constitución. Por tanto, afirmar que el sujeto transcendental permanece inalterado en su propia actividad constituyente es otro malentendido que hay que empezar a erradicar a la vista de la evidencia textual que nos proporcionan las investigaciones husserlianas de los años veinte en torno a la síntesis pasiva, la intersubjetividad y al mundo de la vida.

En cualquier caso, lo que resulta importante destacar es que la evolución interior de la fenomenología husserliana es algo más que una cuestión meramente interpretativa. Se trata, en realidad, de una cuestión filosófica. La fenomenología transcendental no puede limitarse a una filosofía de la conciencia egológica o de la subjetividad constituyente. «Transcendental» significa un tipo de actitud que va a las raíces de los fenómenos; en otras palabras, «transcendental» encarna un tipo de explica-

ción filosófica que intenta encontrar las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de un mundo significativo. Estas condiciones se hallan mucho más allá de la simple conciencia individual y se incrustan en las profundidades de nuestros cuerpos vivos y las estructuras de nuestro mundo cultural y social. Y, en última instancia, todo ese proceso de constitución en el que se entrelazan diferentes instancias constituyentes es el resultado de una compleja síntesis temporal, es decir, se lleva a cabo en un horizonte temporal.

7.
«La maravilla de la conciencia del tiempo»

El análisis del tiempo es, según palabras del propio Husserl, una de las áreas más importantes y difíciles de la fenomenología[36]. El análisis de «la maravilla de la conciencia del tiempo[37]» se inicia en torno a 1900 y alcanza, junto con los manuscritos de Bernau de 1917/1918, uno de sus momentos culminantes en las lecciones del semestre de invierno de 1904/1905 *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, editadas en primera instancia por Edith Stein y publicadas luego por Martin Heidegger en 1928. De ahí que no sorprenda que en la quinta lección de *La idea de la fenomenología* se hable de la constitución de la conciencia del tiempo. Pero ¿por qué se concede tanta importancia a la cuestión de la temporalidad? En primer lugar, la investigación husserliana de la intencionalidad quedaría incompleta si se pasara por alto la dimensión temporal de los actos y objetos intencionales. Sin una investigación de la concien-

cia del tiempo sería imposible comprender la relación crucial entre percepción y recuerdo y, sobre todo, tener una idea clara del proceso de síntesis. Si nuestra percepción se limitara a ser consciente de lo que existe justamente ahora, nos resultaría imposible percibir algo dotado de una duración y extensión temporales. Así, por ejemplo, cuando me muevo alrededor de un coche para obtener una imagen más completa de él, encuentro que los diferentes perfiles del mismo no se presentan como fragmentos inconexos, sino que son percibidos como momentos sintéticamente integrados en una unidad. La naturaleza de este proceso de síntesis es temporal. La existencia oculta de una síntesis perceptiva que a cada momento, sin fallo alguno y sin participación activa del yo, recompone la orientación temporal del campo fenoménico resulta fundamental para que experimentemos la unidad de un objeto en medio de la diversidad de actos y apariciones. De ahí que Husserl considere la temporalidad como la condición formal de posibilidad de la constitución de todo objeto[38]..

Sin embargo, ¿qué es el tiempo? Conocida es la respuesta de Agustín a este gran enigma de la historia de la filosofía: «cuando nadie me lo pregunta, lo sé; cuando quiero explicarlo, no lo sé»[39]. En nuestra vida cotidiana, hablamos del tiempo en una gran variedad de formas. Decimos que el universo surgió tras una enorme explosión inicial, que el ataque a las Torres Gemelas de Nueva York tuvo lugar en 2001, que el avión a Madrid saldrá en treinta minutos. En otras palabras, en la vida diaria damos por supuesta la existencia de un tiempo cósmico, histórico, mensurable y fechable. Husserl, en cambio, no está interesado en primer lugar en estas formas de tiempo objetivo. Para iniciar el análisis fenomenológico del tiempo hay que poner en práctica la *epoché*, es decir, suspender la creencia en la existencia del tiempo objetivo y, en su lugar, partir del tiempo tal como se da directamente a la conciencia. Tenemos que investigar

el tiempo vivido, sus estructuras y la naturaleza de objetos temporales (*Zeitobjekte*) como una melodía. Los objetos visuales se dan en un instante temporal; los objetos temporales, en cambio, se extienden en el tiempo.

¿Cómo puedo, entonces, experimentar tales objetos? En la medida en que somos capaces de experimentar objetos temporales, hemos de admitir que la conciencia, de una u otra forma, tiene la capacidad de trascender un ahora puntual. Husserl habla de la «profundidad o la densidad del presente»: cuando escucho una melodía, no solo escucho una nota, que es inmediatamente reemplazada por la presentación de otra. Antes bien, la conciencia retiene el sentido de la primera nota mientras escucho la segunda y, a su vez, está enriquecida por la anticipación de la siguiente. No percibimos notas aisladas que se reemplazan abruptamente, sino una sucesión temporal en forma de melodía. Podemos aprehender objetos temporales justo porque la conciencia no está atrapada en el ahora. No solo percibimos la fase del presente; también recordamos las fases del pasado y anticipamos las futuras. Husserl emplea tres términos técnicos para describir esta estructura temporal triádica de la conciencia. Tenemos la *impresión originaria*, el acto concreto que está dirigido directamente a la fase del ahora del objeto. La impresión primaria nunca aparece de forma aislada, sino que viene acompañada de la *retención*, un acto que nos permite ser conscientes de la fase pasada, y de la *protención*, un acto más o menos indefinido que anticipa la fase de lo que está próximo a ocurrir[40]. De manera implícita y tácita, nos movemos siempre en anticipaciones. El hecho de que la anticipación es una parte de nuestra experiencia puede ilustrarse con el ejemplo de la sorpresa que nos provocaría ver cómo una figura de cera se pusiera repentinamente a andar o cómo la pared se cayera al abrir una puerta. Solo tiene sentido hablar de sorpresa a la luz de cierto horizonte de anticipación[41]. En definitiva, no se trata de

tres fases diferentes, sino de una estructura unitaria de impresión-retención-protención. La retención y la protención no son algo pasado o futuro con respecto a la impresión primaria, sino que se dan *simultáneamente* con ella.

Hasta aquí no hemos descrito sino la constitución de los objetos temporales. Pero, de acuerdo con Husserl, nuestra percepción de estos objetos asimismo está temporalmente constituida. Nuestros actos y vivencias son ellos mismos unidades temporales que emergen, persisten y desaparecen, es decir, también están constituidos en el marco de un nexo de intenciones de impresión, retención y protención[42]. ¿Qué es lo que constituye los actos intencionales? ¿Cómo se unifica la conciencia misma en el transcurrir del tiempo? ¿Cómo podemos ser conscientes de nuestra propia corriente de vivencias[43]? Cada fase de la conciencia envuelve la retención de una fase previa. Dado que esta última incluye su propia retención de otra fase anterior, somos conscientes de un continuo retencional. Así, al mismo tiempo que soy consciente de la melodía, también soy co-consciente de mi experiencia de la melodía que estoy escuchando. La conciencia se capta a sí misma como vida fluyente en el marco de la síntesis en el tiempo. En las mencionadas lecciones sobre la conciencia interna del tiempo, Husserl habla de una intencionalidad bifronte. Si se considera la estructura de la conciencia interna del tiempo, puede observarse que toda retención se caracteriza por una intencionalidad transversal (*Querintentionalität*), que es la retención del objeto en su sucesión y por medio de la cual se constituye la conciencia de duración del tiempo inmanente, y por una intencionalidad longitudinal (*Längsintentionalität*) que se dirige a la retención misma, es decir, a la retención de retenciones en la que la conciencia retencional es consciente de su propia duración. En esta intencionalidad longitudinal se manifiesta el flujo constituyente del tiempo.

La corriente de la conciencia, por tanto, no está influenciada por el cambio temporal, es decir, no se origina y perece en el tiempo objetivo como el resto de los objetos temporales[44]. La corriente es atemporal en el sentido de que no es *en* el tiempo, pero eso no significa que carezca de una referencia al tiempo. Al contrario, la corriente es siempre presente, y ese *nunc stans* que la caracteriza es él mismo un tipo de temporalidad[45]. Dicho de otro modo, la conciencia interna del tiempo no es simplemente una conciencia *del* tiempo, sino que ella misma es un proceso temporal de una naturaleza muy especial, acompañada de un peculiar sentido de propiedad o carácter de mío (*Meinheit*) que no envuelve ningún acto reflexivo de segundo orden. La llamada conciencia interna del tiempo se mueve en el ámbito de una implícita autoconciencia prerreflexiva que nos permite sentirnos parte de nuestra corriente de conciencia y, a la vez, evita la necesidad de un regreso al infinito. Cerramos así esta breve introducción a *La idea de la fenomenología* con el ánimo de que el lector haya conquistado una panorámica clara de la constelación de problemas que rodean este escrito fundamental de Husserl.

8.
La significación filosófica y personal de las lecciones

En 1907, Husserl impartió cinco lecciones, aparecidas posteriormente con el título de *La idea de la fenomenología*, en las que hace públicos algunos de los nuevos descubrimientos del método fenomenológico. Encontramos ahí una primera formula-

ción de la conocida reducción fenomenológica y de la idea fundamental de la constitución de los objetos en la conciencia. Se trata de un texto que rompe un largo silencio filosófico en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Investigaciones lógicas* (1900). Desde un punto de vista biográfico, también es un texto que pone fin a una profunda decepción profesional y, por ende, personal, sufrida en 1905. En abril de ese año, el Ministerio de Enseñanza elevó la propuesta de nombrar a Husserl profesor ordinario de la Universidad de Gotinga. Pero el 11 de mayo, la designación fue bloqueada por la Facultad de Filosofía. En su diario, Husserl señaló lacónicamente la razón de este rechazo: «La falta de significación científica»[46]. El menosprecio institucional dejó mella en su propia capacidad filosófica. Pero lo que realmente le atormentaba era la duda acerca de su existencia como filósofo.

Pero Husserl no se dejó intimidar por la falta de confianza de sus colegas y como respuesta a ese fracaso externo se lanzó a una profunda investigación filosófica de proporciones kantianas, asumiendo la tarea de abordar una crítica comprensiva de la razón en su dimensión teorética, práctica y valorativa. El 25 de septiembre de 1906 escribió en su libreta de apuntes: «En primer lugar menciono la tarea general que tengo que resolver para mí mismo si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica y de la razón práctica, una crítica de la razón valorativa en general. […] Bastante he probado los suplicios de la oscuridad y de la duda vacilante. Debo alcanzar una firmeza interna. Sé que se trata de una empresa grande, inmensa; sé que grandes genios han fracasado en esta empresa»[47].

En algún momento entre 1903 y 1905, Husserl dio finalmente con el procedimiento metodológico requerido para encarar con garantías el problema general del conocimiento. El 18 de febrero de 1905, escribió en su cuaderno de notas: «Estoy fir-

memente convencido de que poseo el verdadero método para la crítica del conocimiento y veo que la tarea de mi vida es resolver los problemas fundamentales de la crítica del conocimiento uno por uno. Para alcanzar este fin trabajaré sin cesar, año tras año»[48]. Se refiere, como hemos señalado, al conocido método de la reducción fenomenológica. Podemos encontrar un primer esbozo del mismo en las *Hojas de Seefeld*, fechadas en verano de 1905. Pero la primera exposición pública de las motivaciones, del sentido y de las implicaciones de ese nuevo método se realizó en estas cinco lecciones publicadas posteriormente con el título de *La idea de la fenomenología*. No cabe duda de que la vocación filosófica de Husserl y su programa de investigación tomaron cuerpo en la primera década del siglo XX. El curso de su pensamiento puede resumirse como el intento de cumplir un ambicioso proyecto filosófico que se va definiendo entre la publicación de las *Investigaciones lógicas* (1900), dirigidas a la clarificación de los conceptos básicos de la lógica pura por medio de una psicología descriptiva, e *Ideas* I (1913), un desarrollo sistemático de la filosofía transcendental. De ahí la importancia y la actualidad de estas cinco lecciones que ahora vuelven a publicarse en esta nueva traducción.

9. Bibliografía

1. Textos de Husserl

El grueso de los textos de Husserl se ha publicado en el marco de las *Obras completas*, conocidas comúnmente como *Husserliana*[49], a partir de los documentos y las transcripciones depositados en el Archivo de Lovaina (Bélgica[50]). Hasta la fecha, se han publicado 38 volúmenes, entre los cuales hay que destacar los tres dedicados al problema de la intersubjetividad y los volúmenes que abordan cuestiones tales como la teoría de la constitución, el cuerpo, la síntesis pasiva, la síntesis activa, la temporalidad y la reducción fenomenológica, por citar algunos ejemplos[51]. La gradual publicación de nuevos volúmenes ha permitido no solo una progresiva profundización de nuestra comprensión del pensamiento de Husserl, sino sobre todo ir deshaciéndose de una serie de malentendidos incrustados en la crítica husserliana basada fundamentalmente en la lectura de las obras publicadas en vida, abarcadas, además, en muchas ocasiones solo a partir de traducciones. El denominador común de estas interpretaciones, que en numerosos casos se remontan a Heidegger y Sartre, es su limitada base textual, circunscrita mayoritariamente a las posiciones defendidas en *Investigaciones lógicas* e *Ideas* I. De manera ocasional, también se remite a la *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* y a *La crisis de las ciencias europeas*. Hoy en día, por fortuna, esta situación ha cambiado por completo con el ingente material documental que la *Husserliana* pone a disposición, y que en las dos últimas décadas ha provocado un redescubrimiento y una revalorización de las aportaciones de la fenomenología husserliana a campos como la ciencia cognitiva, la psicología y la neurociencia. Si hay algo que la reciente investigación husserliana ha puesto de manifiesto es que es prácticamente imposible alcanzar una comprensión satisfactoria de la extensa producción de Husserl y de sus puntos de vista si uno se limita a los escritos publicados en vida.

Husserl, E., *Husserliana* (vol. 1-26), Martinus Nijhoff, La Haya, 1950 ss[52].

Husserl, E., *Husserliana* (vol. 27-38), Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1988 ss.

2. Otras ediciones de las obras de Husserl

En 2001, la editorial Kluwer inició la publicación de una nueva serie de volúmenes cuidadosamente editados con el título *Husserliana. Materialienbände*, que, a diferencia de la *Husserliana*, carece de aparato crítico:

Husserliana: Edmund Husserl. Materialienbände (vol. 1-8), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001-2006.

Asimismo, disponemos de una selección de obras (*Gesammelte Werke*) preparada por Elisabeth Ströker para la editorial alemana Felix Meiner:

Husserl, E., *Gesammelte Werke. Studienausagabe: 8 Bände und Register*, Felix Meiner, Hamburgo, 1993.

3. Correspondencia y otros documentos de Husserl

En 1994, se publicó la correspondencia de Husserl en diez volúmenes:

Husserl, E., *Briefwechsel*, en *Husserliana. Dokumente* III, vol. 1-10 (editado por Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994.

También hay que recordar la edición de Eugen Fink de la *VI. Cartesianische Meditation* y la crónica de Husserl elaborada por Karl Schuhmann:

Fink, E., *VI. Cartesianische Meditation*. Parte primera: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* y Parte segunda: *Ergänzungsband, Husserliana Dokumente* 2/1 y 2/2 (editado por Guy von Kerckhoven, Hans Ebeling y Jann Holl), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.

Schuhmann, K., *Husserl-Chronik: Denk— und Lebensweg Edmund Husserls, Husserliana Dokumente* 1, Martinus Nijhoff, La Haya, 1977.

Y, finalmente, tenemos los manuscritos depositados en el Archivo Husserl de Lovaina divididos en las siguientes categorías: A. Fenomenología mundana, B. La reducción, C. Constitución del tiempo como constitución formal, D. Constitución primordial, E. Constitución intersubjetiva, F. Lecciones y conferencias, K. Autógrafos, L. Los manuscritos de Bernau, M. Copias de los manuscritos de Husserl escritas a mano o taquigrafiadas, N. Transcripciones, P. Manuscritos de otros autores, Q. Notas de Husserl de las lecciones de sus maestros, R. Cartas, X. Material archivístico[53].

4. Principales traducciones castellanas

Husserl, E., *Investigaciones lógicas 1*, Alianza, Madrid, ²1985 (trad. de José Gaos y Manuel García Morente).

—, *Investigaciones lógicas* 2, Alianza, Madrid, ²1985 (trad. de José Gaos y Manuel García Morente).

—, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, ²1985 (trad. de José Gaos).

—, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1997 (trad. de Antonio Zirión).

—, *La idea de la fenomenología,* Fondo de Cultura Económica, Madrid y Buenos Aires, 1982 (trad. de Miguel García Baró).

—, *Meditaciones cartesianas,* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985 (trad. de José Gaos y Miguel García Baró).

—, *Problemas fundamentales de la fenomenología,* Alianza, Madrid, 1994 (trad. de César Moreno y Javier San Martín).

—, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental,* Crítica, Barcelona, 1991 (trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Más).

—, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo,* Trotta, Madrid, 2002 (trad. de Agustín Serrano de Haro).

5. Introducciones generales especialmente recomendables[54]

Bernet, R., Kern, I. y Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens,* Felix Meiner, Hamburgo, 1996 (2.ª ed. ampliada). [Trad. ingl. de Lester Embree, *An Introduction to Husserlian Phenomenology,* Northwestern University Press, Evanston (IL), 1993].

Dastur, F., *Husserl. Des mathématiques à l'histoire,* PUF, París, 1995.

Derrida, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl,* PUF, París, 1967. [Trad. cast. de Patricio Peñalver, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl,* Pretextos, Valencia, 1995].

Dreyfus, H. (ed.), *Husserl. Intentionality and Cognitive Sciences,* MIT Press, Cambridge (Mass.), 1982.

Fink, E., «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kantstudien* 38 (1933), págs. 319-383. Trad. ingl. de Maxine H. y Winston R. Wallin, «The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism», en R. O. Elveton (ed.), *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings*, Quadrangle Books, Chicago, 1970, págs. 74-147].

Franck, D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Les Éditions de Minuit, París, 1981.

Gadamer, H.-G., «Die phänomenologische Bewegung», en *Kleine Schriften* III, Mohr, Tubinga, 1972, págs. 150-189.

García-Baró, M., *Vida y mundo*, Trotta, Madrid, 1999.

Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1979 (^{2}1988), esp. §§ 5-13. [Trad. cast. de Jaime de Aspiunza, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006].

Held, K., «Einleitung», en Husserl, E., *Die phänomenologische Methode: Ausgewählte Texte* I, Reclam, Stuttgart, 1985, págs. 5-51. [Trad. ingl. de Lanei Rodemeyer, «Husserl's Phenomenological Method», en Welton, *The New Husserl, op. cit.*, págs. 3-31].

Held, K., «Einleitung», en Husserl, E., *Phänomenologie der Lebenswelt: Ausgwählte Texte* II, Reclam, Stuttgart, 1986, págs. 5-53. [Trad. ingl. de Lanei Rodemeyer, *Husserl's Phenomenology of the Life-World*, en Welton, *The New Husserl, op. cit.*, págs. 32-63].

Kolakowski, L., *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Alianza, Madrid, 1977 (2.ª reimpr., 1994).

Lyotard, J.-F., *La phénoménologie*, PUF, París, 1954. [Trad. cast. de Aída Aisenson, *La fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1989].

San Martín, J., *La fenomenología como utopía de la razón,* Anthropos, Barcelona, 1987.

Seep, H. R. (ed.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung,* Karl Alber, Friburgo y Múnich, 1988.

Smith, B. y Smith, D. W. (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl,* Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Sokolowski, R., *Introduction to Phenomenology,* Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Waldenfels, B., *Einführung in die Phänomenologie,* Fink, Múnich, 1992. [Trad. cast. de Wolfgang Wegscheider, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología,* Paidós, Barcelona, 1997].

Walton, R., *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad,* Almagestos, Buenos Aires, 1993.

Welton, D. (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader,* Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2003.

Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology,* Stanford University Press, Stanford (CA), 2003.

Zubiri, X., *Cinco lecciones de filosofía,* Alianza, Madrid, 1980.

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Estas cinco lecciones, impartidas por Husserl en Gotinga del 26 de abril al 2 de mayo de 1907 como una introducción a la *Lección sobre la cosa*[55], se publicaron seis años después de las famosas *Investigaciones lógicas* con el título *La idea de la fenomenología*. Se trata de la primera exposición pública del sentido y de las implicaciones del nuevo método descubierto por Husserl: la conocida «reducción fenomenológica». El primer esbozo de la idea de la reducción puede encontrarse en verano de 1905, en las llamadas *Hojas de Seefeld*[56]. Se trata de un primer tanteo vacilante, que en las cinco lecciones será expresado en toda su significación en conexión con el problema fundamental de la constitución. De ahí que este texto, junto con otros manuscritos de la época[57], siga siendo un valioso documento para comprender mejor el paso de la fenomenología descriptiva de *Investigaciones lógicas* (1900) a la fenomenología transcendental de *Ideas* I (1913).

La presente traducción se ha realizado a partir de la edición preparada por Walter Biemel en el marco de las *Obras completas* de Husserl, comúnmente conocidas como *Husserliana*: Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. (Fünf Vorlesungen)*, *Husserliana* II (edición e introducción de Walter Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, ²1973. Nos hallamos ante un texto que por su importancia en el desarrollo del pensamiento husserliano y su inusitada claridad conceptual y expositiva, ha sido traducido y reimpreso varias veces en diferentes idiomas. Mencionamos aquí la traducción italiana de C. Sini, *L'idea della fenomenologia*

(Laterza, Roma, 1992 [³2010]), la inglesa de Lee Hardy, *The Idea of Phenomenology* (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999) y la francesa de Alexandre Löwith, *L'idée de la phénomenologie* (PUF, París, 1970 [²1992, ³1997]).[58] Y, en castellano, contamos con la cuidada traducción de Miguel García Baró, *La idea de la fenomenología* (Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982), de la que tomamos algunas soluciones de traducción, como en los casos de *reell* como «ingrediente» y de *Gegenstand* y *Objekt*, ambos traducidos por «objeto».

Asimismo, con respecto al concepto de *Gegenständlichkeit*, optamos por la solución «objetualidad» y reservamos el término «objetividad» para traducir *Objektivität*. Es cierto que Husserl utiliza con cierta frecuencia ambos términos como sinónimos. Sin embargo, en este texto nos parece útil distinguir la objetividad del objeto (*Objektivität*) y la objetividad como cualidad del objeto (*Gegenständlichkeit*).

Con respecto al problema de la traducción de *Gegebenheit*, en algunas ocasiones nos inclinamos por la propuesta de García Baró de «dato», que resulta muy conveniente para traducir expresiones como *absolute Gegebenheit* («dato absoluto») y *sinnliche Gegebenheit* («dato sensible»). En otros casos, en cambio, optamos por «donación», que resulta más adecuado para verter casos como *Gegebenheit in der Evidenz* por «donación en la evidencia» y *logische Gegebenheit* («donación lógica»). Algo parecido sucede en el caso de *Selbstgegebenheit*, que en algunos pasajes se traduce mejor como «el darse a sí mismo» y en otros simplemente como «autodonación». Para más detalles sobre los criterios de traducción empleados en esta edición remitimos al apartado final de «Notas aclaratorias».

Los números entre corchetes intercalados a lo largo del texto indican los números de página de la edición alemana. Las contadas aclaraciones entre corchetes en el cuerpo del texto son nuestras, y solo tienen el propósito de aclarar aquellos pasajes

que pudieran inducir a malentendidos por la extensión de algunas oraciones, la proliferación de pronombres personales y sujetos elípticos. A tal efecto, también se han introducido ocasionalmente ligeras modificaciones en el sistema de puntuación y el orden sintáctico con el ánimo de simplificar y reordenar aquellos párrafos que presentan especial complejidad. Las letras en minúscula y en superíndice remiten a las notas críticas añadidas por el editor alemán y se pueden consultar al final de la traducción. Todas las cursivas y entrecomillados de palabras son del autor. Dado el carácter en buena parte coloquial de estas lecciones, dirigidas más a un reducido auditorio de estudiantes que a una publicación académica, Husserl introduce en el texto algunos diálogos en primera o tercera persona que dotan a las lecciones de un carácter mucho más directo y, en ocasiones, plástico (como cuando habla de «echar ancla en la costa de la fenomenología» o de «nubes de oscuridad que nos amenazan con una tempestad de escepticismo»), pero que en la edición alemana aparecen sin comillas, a excepción de un solo caso en la cuarta lección. Precisamente para mantener el espíritu literario de las lecciones y evitar las confusiones a las que se prestaría en esos casos la lectura del texto hemos optado por el entrecomillado.

Por otra parte, hemos mantenido el criterio de la edición alemana de colocar el apartado de «El curso de ideas de las lecciones» al principio del libro, si bien su consulta solo resulta de provecho después de la lectura de las lecciones y una vez se tiene una idea clara del texto de Husserl. El «Apéndice crítico» ha sido elaborado por el editor alemán, del cual se ha excluido una pequeña tabla de correspondencias que únicamente interesa a quienes lean el texto original. Cuando no se indica lo contrario, las notas a pie de página son del editor alemán. Asimismo, con el propósito de asistir al lector no iniciado en la peculiar terminología husserliana, hemos decidido incorporar al final del li-

bro un apartado de notas aclaratorias y un breve glosario terminológico. También quisiera expresar mi agradecimiento a Alexandra Ihmig, quien como siempre ha realizado un excelente trabajo en la revisión y corrección finales de esta traducción. Y, por último, señalar que parte de este trabajo de edición y traducción se enmarca parcialmente en el proyecto de investigación *El vocabulario filosófico de Martin Heidegger* (FFI 2009-13187), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

Jesús Adrián Escudero
Tucson, Arizona 2011

EDMUND HUSSERL
LA IDEA DE LA FENOMENOLOGÍA (CINCO LECCIONES)

[3][59] El curso de ideas de las lecciones

El pensamiento natural, despreocupado por las dificultades que afectan a la posibilidad del conocimiento en la vida y en la ciencia; *el pensamiento filosófico,* determinado por la postura que toma frente a los problemas que conciernen a la posibilidad del conocimiento.

Las perplejidades en que se ve envuelta la reflexión sobre la posibilidad de un conocimiento que alcance las cosas mismas: ¿cómo puede el conocimiento llegar a estar seguro de su correspondencia con las cosas que existen en sí mismas? ¿Cómo puede «alcanzarlas»? ¿Qué les importan a las cosas mismas nuestros modos de pensamiento y las leyes lógicas que los gobiernan? Estas son leyes de nuestro pensar, leyes psicológicas. — Biologismo, leyes psicológicas como leyes de adaptación.

Contrasentido: cuando uno reflexiona de manera natural sobre el conocimiento y subordina este y sus resultados al sistema del pensamiento natural fundado en las ciencias, se cae por de pronto en atractivas teorías que, sin embargo, desembocan invariablemente en contradicciones o contrasentidos. — Tendencia al escepticismo sin rodeos.

Incluso este intento de tomar una posición científica ante tales problemas ya puede recibir el nombre de «teoría del conocimiento». En cualquier caso, emerge la idea de una teoría del conocimiento como una ciencia que resuelve las dificultades justamente mencionadas en cuanto nos proporciona una comprensión definitiva, clara y, por tanto, internamente consisten-

te de la esencia del conocimiento y de la posibilidad de su realización. — La crítica del conocimiento, en este sentido, es la condición de posibilidad de una metafísica.

El *método* de la crítica del conocimiento es el método fenomenológico. La fenomenología es la doctrina universal de las esencias, en la que la ciencia de la esencia del conocimiento encuentra su lugar.

¿Qué tipo de método es este? ¿Cómo puede establecerse una ciencia del conocimiento si el conocimiento como tal, su sentido y su realización se ponen en cuestión? ¿Qué método puede conducirnos a esta meta?

[4] A.
EL PRIMER PASO EN LA CONSIDERACIÓN FENOMENOLÓGICA

1). Al principio uno se pregunta si siquiera una tal ciencia es posible en cuanto tal. Si pone en cuestión todo conocimiento, ¿cómo puede comenzar, ya que cada conocimiento que tome como punto de partida estará, en cuanto conocimiento, también puesto en cuestión?

Sin embargo, esta es una dificultad solo aparente. No se *niega* el conocimiento ni se lo considera como algo dudoso en *cada* caso por el hecho de «ser puesto en cuestión». La pregunta se dirige a ciertos rendimientos que se han atribuido al conocimiento, pero todavía queda abierta la cuestión de si las dificultades atañen a todos los tipos posibles de conocimiento. En cualquier caso, si la teoría del conocimiento quiere abordar el problema de la posibilidad del conocimiento, tiene que poseer conocimientos[a][60] acerca de las posibilidades de conocimiento, que en cuanto tales sean indubitables, que cuenten como conocimientos en el sentido más estricto y a los que corresponda

cierta conformidad con su objeto, así como [b]acerca de «su» propia posibilidad de conocimiento, cuya conformidad con su objeto es absolutamente indubitable. Si resulta confuso y dudoso cómo es posible que el conocimiento alcance su objeto y si tendemos a dudar de que tal cosa sea posible, entonces [c]tenemos que empezar considerando casos indubitables de conocimientos o conocimientos posibles que realmente alcanzan, o alcanzarían, sus objetos. Al principio, no podemos aceptar ningún conocimiento como conocimiento; [d]de lo contrario, no tendríamos meta alguna posible o, lo que es lo mismo, ninguna meta con sentido.

La meditación cartesiana sobre la duda nos ofrece aquí un punto de partida: el ser de la *cogitatio,* de la vivencia mientras se la vive y se reflexiona simplemente sobre ella, es indudable; la aprehensión directa e intuitiva y la posesión de la *cogitatio* son ya un conocer; las *cogitationes* son los primeros datos absolutos.

2). De ello parte con toda naturalidad la *primera reflexión gnoseológica*:

¿Qué constituye la incuestionabilidad de estos casos y, en contraste con ellos, la cuestionabilidad de otros casos de presuntos conocimientos? ¿Por qué en ciertos casos se tiende al escepticismo y se plantea la duda sobre cómo puede ser alcanzado un ser en el conocimiento? ¿Y por qué no surgen esa duda y esa dificultad en el caso de las *cogitationes*?

[5] Uno suele responder —y esta es precisamente la respuesta más obvia— con el par de conceptos o palabras *inmanencia* y *transcendencia*. El conocimiento intuitivo de la *cogitatio* es inmanente; el conocimiento de las ciencias objetivas —las ciencias de la naturaleza y [a]las del espíritu y, después de una consideración más precisa, también las ciencias matemáticas— es transcendente. En las ciencias objetivas se tiene el *reparo de la transcendencia,* se plantea la cuestión: ¿cómo puede el conoci-

miento ir más allá de sí mismo? ¿Cómo puede alcanzar un ser que no se encuentra en el marco de la conciencia? Esta dificultad no se plantea en el caso del conocimiento intuitivo de la *cogitatio*.

3). Al principio, se tiende a interpretar, como si ello fuera algo obvio, la inmanencia como inmanencia ingrediente *[reelle]* e, incluso, como *inmanencia real [reale]*[61] en el sentido psicológico: el objeto de conocimiento existe en la vivencia cognoscitiva, como realidad efectiva que es, o en la conciencia del yo al que pertenece la vivencia. Se da por supuesto que el acto de conocimiento puede encontrar y alcanzar su objeto en la misma conciencia y en el mismo ahora real. [b]Lo inmanente, dirá el principiante, está en mí; lo transcendente, fuera de mí.

Sin embargo, tras una consideración más detallada, puede distinguirse entre *inmanencia ingrediente* e *inmanencia en el sentido de la autodonación que se constituye en la evidencia*. Se considera que lo inmanente como ingrediente es lo indubitable, justo porque no presenta ninguna otra cosa, porque no «mienta nada más allá de sí mismo», porque, aquí, lo que se halla mentado, está también dado por sí mismo de una [c]manera completa y totalmente adecuada. En un inicio, aún no aparecen en nuestro campo visual otras formas de autodonación diferentes a la de la autodonación inmanente ingrediente.

4). Por lo tanto, al principio no se hace ninguna distinción [entre los dos conceptos de inmanencia mencionados]. El primer paso hacia la claridad es, pues, este: lo inmanente ingrediente, o lo [d]adecuadamente dado en sí mismo (lo que a estas alturas significa lo mismo), es incuestionable; puedo utilizarlo. Lo transcendente (lo no inmanente en el sentido de ingrediente) no puedo utilizarlo. Por esta razón, tengo que *llevar a cabo una reducción fenomenológica, una suspensión de todas las posiciones transcendentes*.

¿Por qué? Si no tengo muy claro cómo el conocimiento puede alcanzar lo transcendente, no lo dado en sí mismo, sino lo «mentado más allá de sí mismo», [6] entonces seguro que ninguno de los conocimientos y las ciencias transcendentes puede ayudarme a alcanzar la claridad buscada. [a]Lo que quiero es *claridad*, comprender *la posibilidad* de este alcanzar [a saber, la posibilidad de este contacto con las cosas]; mas esto es, si pensamos en el sentido de lo que esto significa: quiero llegar a ver la esencia [b]de la posibilidad de ese alcanzar, traerla intuitivamente a donación. El ver no puede demostrarse. El ciego al que le gustaría poder ver no puede adquirir esta habilidad por medio de demostraciones científicas. Las teorías físicas y fisiológicas de los colores no producen ninguna claridad intuitiva acerca del sentido del color comparable a la que posee aquel que ve. Si la crítica del conocimiento es una ciencia que siempre busca aclarar todos los tipos y todas las formas de conocimiento (como se desprende sin duda de esta consideración), entonces no puede *servirse de ninguna ciencia natural*; no puede remitirse a sus resultados ni a sus diagnósticos sobre el ser; permanecen para ella en cuestión. Todas las ciencias son para ella solo *fenómenos de la ciencia*. Cualquier vínculo de este tipo con ciencias implica una μετάβασις errónea. Y esta, a su vez, solo se origina por un *desplazamiento del problema* erróneo, pero que con frecuencia parece sugerente: entre la explicación del conocimiento como un hecho natural (ofrecida por la ciencia natural y la psicología) y la clarificación del conocimiento en términos de las posibilidades esenciales [c]de su realización. Por consiguiente, para evitar este desplazamiento y tener siempre presente el sentido de la pregunta por esta posibilidad, se precisa de la *reducción fenomenológica*.

Esta significa: a todo lo transcendente (a todo lo que no me es dado de manera inmanente) hay que asignarle el índice cero, es decir, su existencia, su validez, no debe asumirse como tal,

excepto, a lo sumo, como *fenómeno de validez*. Puedo recurrir a todas las ciencias solo en cuanto fenómenos, esto es, no en cuanto sistemas válidos de verdades que puedan servirme de punto de partida, [d]ni como premisas de ellas, ni siquiera como hipótesis de las mismas (como, por ejemplo, la psicología y la ciencia de la naturaleza enteras). Con todo, el auténtico *sentido del principio* [de la reducción fenomenológica] descansa en el requerimiento constante a permanecer junto a las cosas que están puestas en cuestión *aquí* por la crítica del conocimiento y no confundir los problemas que tenemos *aquí* con otros completamente distintos. La clarificación de las posibilidades del conocimiento no se halla en los caminos de la ciencia objetiva. Querer traer el [7] conocimiento a autodonación evidente y tratar de ver allí la esencia [a]de su realización no [b]significa deducir, inducir, calcular, etcétera; y tampoco significa deducir de una manera razonada nuevas cosas a partir de cosas ya dadas, o de cosas que valen por dadas.

B.
EL SEGUNDO PASO EN LA CONSIDERACIÓN FENOMENOLÓGICA

Llegados a este punto, necesitamos un *nuevo estrato de consideraciones* para alcanzar un mayor grado de claridad acerca de la esencia de la investigación fenomenológica y de sus problemas.

1). De entrada, la misma *cogitatio* cartesiana requiere la reducción fenomenológica. El fenómeno psicológico en la apercepción y la objetivación psicológicas no es realmente un dato absoluto, sino que solo lo es el *fenómeno puro*, el fenómeno reducido. El yo que vive, este objeto, [c]el hombre en el tiempo del mundo, esta cosa entre cosas, etcétera, no es ningún dato abso-

luto; por lo tanto, tampoco lo es la vivencia como vivencia suya. *Abandonamos definitivamente el suelo de la psicología, incluso de la descriptiva*. Con ello se *reduce* también la pregunta que nos inquietaba originariamente. No se trata de cómo puedo yo, [d]esta persona, alcanzar en mis vivencias un ser en sí, algo que existe fuera de mí y otras cosas por el estilo. En el lugar de esta pregunta, de entrada ambigua y, dada su carga transcendente, compleja y poco clara, tenemos ahora la *pregunta fundamental pura*: ¿cómo puede el fenómeno puro del conocimiento alcanzar algo que no le es inmanente? ¿Cómo puede la absoluta autodonación del conocimiento alcanzar algo que no se da en sí mismo? ¿Cómo cabe comprender este alcanzar?

Al mismo tiempo, se reduce el concepto de la *inmanencia ingrediente [reelle*]. Ya no significa la inmanencia *real [reale*], la inmanencia en la [e]conciencia del hombre y en el fenómeno psicológico real.

[f]2). Parecería que una vez tenemos los fenómenos intuidos, tuviéramos también una fenomenología, una ciencia de estos fenómenos.

Pero tan pronto empezamos de esta manera [es decir, a poner en práctica esta fenomenología], notamos ciertas limitaciones: **[8]** el campo de los fenómenos absolutos, tomados en su singularidad, no parece satisfacer suficientemente nuestras intenciones. ¿Qué pueden aportarnos las intuiciones singulares, por muy seguro que nos traigan *cogitationes* a autodonación? En principio, parece evidente que sobre la base de estas intuiciones uno puede realizar operaciones lógicas, comparar, distinguir, subsumir bajo conceptos o predicar, si bien, según más tarde se revelará, detrás de estas operaciones se hallan nuevas objetividades. Mas si simplemente aceptamos esta obviedad y no la consideramos con más detenimiento, no vemos cómo quepa realizar en este terreno averiguaciones universalmente válidas del tipo que aquí necesitamos.

Sin embargo, hay algo que parece ayudarnos a avanzar en esta cuestión: la *abstracción ideativa*. Ella nos da objetos universales inteligibles, especies, esencias; y, con ello, parece que queda dicha la palabra mágica: buscamos justamente claridad intuitiva acerca de la esencia del conocimiento. El conocimiento pertenece a la esfera de las *cogitationes*, así que simplemente tenemos que incorporar por medio de la intuición los objetos universales de esta esfera a la conciencia de lo universal, y una doctrina de la esencia del conocimiento vendrá a ser posible.

Damos este paso siguiendo una observación de Descartes acerca de la *percepción clara y distinta*. La «existencia» de la *cogitatio* está garantizada por su absoluta autodonación *[Selbstgegebenheit]*, su donación *[Gegebenheit]* en la *evidencia pura*. Dondequiera que tengamos evidencia pura, una intuición pura y un captar directo, por sí mismo, de una objetividad, hallamos los mismos derechos, las mismas incuestionabilidades.

Este paso hace patente una nueva objetividad como dato absoluto: la *objetividad esencial*; y dado que los actos lógicos que encuentran expresión en los enunciados basados en lo intuido permanecen de antemano inadvertidos, tenemos aquí a la vez el campo de los *enunciados sobre las esencias* y de las situaciones objetivas genéricas *[generell]*[62] respectivamente dados en el ver puro y, al principio, no diferenciados de los datos universales particulares.

3). ¿Tenemos ya todo? ¿Tenemos una fenomenología completamente delimitada y es del todo obvio y natural que estemos en posesión de lo que necesitamos para la crítica del conocimiento? **[9]** ¿Y tenemos claridad acerca de los problemas que hay que resolver?

No, el paso que dimos nos lleva más lejos. Para empezar, nos deja claro que la *inmanencia ingrediente* (y, respectivamente, la transcendencia) es solo un caso especial del *concepto más extenso*

de la inmanencia en cuanto tal. Ya no nos resulta tan obvio e incontestable el hecho de que lo *absolutamente dado* y lo *inmanente ingrediente* sean lo mismo; pues lo universal está absolutamente dado y no es inmanente como ingrediente. El *conocimiento* de lo universal es algo singular, es siempre un momento en la corriente de la conciencia; por otra parte, *lo universal mismo*, que en ello está dado en evidencia, no es algo singular, sino justamente algo universal y, por tanto, algo transcendente en el sentido de ingrediente.

Por consiguiente, el concepto de la *reducción fenomenológica* adquiere una determinación más precisa y más profunda y un sentido más claro: no es exclusión de lo transcendente ingrediente (digamos, en el sentido psicológico-empírico), sino exclusión de lo transcendente en cuanto tal, [a]como algo existente que hay que asumir; es decir, exclusión de todo cuanto no es dato evidente en el sentido genuino, dato absoluto de la intuición pura. Pero, desde luego, todo lo que dijimos se mantiene: valideces, realidades, etcétera, que han sido científicamente inducidas o deducidas, o derivadas de hipótesis, hechos o axiomas quedan excluidas y [b]admitidas solo como «fenómenos»; y, por supuesto, también queda excluido todo recurso a cualquier «saber», a cualquier «conocimiento». La investigación tiene que limitarse a la pura intuición, pero no por ello queda restringida a lo inmanente ingrediente. Es investigación en la esfera de la evidencia pura, a saber, investigación de esencias. También dijimos que su campo es *lo a priori dentro de la autodonación absoluta*.

Así pues, ahora el campo está caracterizado. Es un campo de conocimientos absolutos, para el que el yo, el mundo y Dios, así como las multiplicidades matemáticas y cualesquiera objetividades científicas permanecen en la indecisión. Conocimientos que no son dependientes de todas estas cosas, que tienen su propia validez, tanto si uno se muestra escéptico con respecto a

ellos como si no. Todo esto se mantiene, pues. Pero el fundamento de todo es *la aprehensión del sentido de la donación absoluta, de la claridad absoluta del estar dado,* que [10] excluye toda duda razonable. En una palabra: la aprehensión de la *evidencia absolutamente intuitiva, que aprehende su objeto en sí misma*. En cierta medida, la significación histórica de la meditación cartesiana sobre la duda descansa en el descubrimiento de esta evidencia. Pero, para Descartes, descubrirla y abandonarla fue todo uno. Nosotros no hacemos más que captar de manera concisa y desarrollar consecuentemente lo ya contenido en aquella antiquísima intención. — En este contexto, nos hemos enfrentado con la interpretación psicologista de la evidencia basada en los sentimientos.

C.
EL TERCER PASO
EN LA CONSIDERACIÓN FENOMENOLÓGICA

Una vez más necesitamos un nuevo estrato de reflexiones para lograr un mayor grado de claridad acerca del sentido de la fenomenología y la problemática fenomenológica.

¿Hasta dónde se extiende la autodonación? ¿Está confinada en los límites de la donación de la *cogitatio* y de las ideaciones que la captan en su generalidad? Es hasta donde ella se extiende que «se extiende» también nuestra esfera fenomenológica, la esfera de la claridad absoluta, de la inmanencia en el sentido auténtico.

Nos hemos visto llevados un poco más hacia las profundidades, y en las profundidades se encuentran las oscuridades y en las oscuridades, los problemas.

Al principio, todo parecía sencillo y como si apenas requiriera esfuerzo de nuestra parte. Uno puede desechar el prejuicio

de la inmanencia como inmanencia ingrediente (como si todo dependiera de ella); sin embargo, al menos en cierto sentido, por de pronto uno permanece adherido a la inmanencia ingrediente. De entrada, parece que la consideración de esencias tiene que captar genéricamente solo lo inmanente ingrediente de las *cogitationes* y establecer las relaciones que se fundan en estas esencias. Una cosa aparentemente sencilla. Uno reflexiona, vuelve la mirada a los propios actos, acepta sus contenidos ingredientes, tal como son, solo que en reducción fenomenológica. Esta parece ser la única dificultad. Y, a continuación, no hay más que elevar lo intuido a la conciencia de lo universal.

Ahora bien, cuando consideramos los datos más de cerca, las cosas ya no resultan tan cómodas. En primer lugar: las *cogitationes*, que [11], en cuanto simplemente dadas, no tomamos por nada misterioso, ocultan todo tipo de transcendencias.

Si miramos más de cerca y prestamos ahora atención a cómo —en la vivencia de un tono, por ejemplo, incluso después de la reducción fenomenológica— la *aparición [Erscheinung*] y *lo que aparece [Erscheinendes*] *se oponen* en la vivencia y *en el seno de la donación pura* (esto es, de la inmanencia auténtica), quedamos perplejos. Por ejemplo, el tono dura; tenemos ahí la unidad evidentemente dada del tono y de su extensión temporal con sus fases temporales: la fase del ahora y las fases del pasado; por otra parte, cuando reflexionamos, tenemos el fenómeno de la duración del tono, que es en sí mismo algo temporal, tiene su correspondiente fase del ahora y sus fases del haber sido. Y una fase cualquiera del ahora del fenómeno que escojamos, lo que tenemos delante de nosotros como objeto no es solo el ahora del tono mismo, sino que este ahora del tono no es sino un punto en una duración del tono.

Análisis más precisos forman parte de las tareas específicas que realizaremos en un futuro cercano, pero la anterior indicación ya basta para hacernos conscientes de algo nuevo: el fenó-

meno de la percepción del tono (a saber, de la percepción evidente y reducida) exige distinguir dentro de la inmanencia entre la *aparición* y *lo que aparece*. Por tanto, tenemos dos datos absolutos: el dato del aparecer y el del objeto, y el objeto dentro de esta inmanencia no es inmanente[63] en el sentido de ingrediente; no es parte de la aparición, pues las fases pasadas de la duración del tono son todavía objetivas y, sin embargo, no están contenidas como ingredientes en el punto del ahora de la aparición. Por ende, también en el fenómeno de la percepción encontramos lo mismo que encontrábamos en el caso de la conciencia de lo universal, esto es, que es una conciencia que constituye una autodonación que no está contenida en lo ingrediente y que ni siquiera puede encontrarse como *cogitatio*.[a]

En el nivel más bajo de la consideración, en el estadio ingenuo, parece por de pronto que la evidencia fuera una simple intuición, una mirada del espíritu sin esencia, siempre una y la misma, sin distinciones en sí misma: pues la intuición intuye precisamente las cosas; **[12]** las cosas sencillamente existen y, en el intuir verdaderamente evidente, existen en la conciencia, y la intuición les dirige sencillamente su mirada. O para usar una imagen con otro sentido: se trata de un directo captar o tomar algo, o señalar a algo que sencillamente es y existe. Todas las diferencias «están», pues, en las cosas, que son para sí y tienen por sí mismas sus diferencias.

Nótese qué diferente se muestra la intuición de las cosas después de un análisis más preciso. Incluso cuando uno quiera conservar bajo el título de «atención» la indescriptible e indiferenciada intuición en sí misma, parece que en realidad no tiene ningún sentido hablar de cosas que sencillamente existen y justo solo necesitan ser intuidas; antes bien, ese «existir sencillamente» son ciertas vivencias de una [a]estructura muy específica y cambiante, tales como la percepción, la fantasía, el recuerdo, la predicación, etcétera; y las cosas están en ellas no como en

una caja o un contenedor, sino que las cosas se *constituyen* en ellas, aunque no puedan encontrarse como ingredientes en aquellas vivencias. El «estar dado de las cosas» es *presentarse* (ser representadas) como tal en esos fenómenos. Y esto no significa que las cosas existan para sí mismas y «manden sus representantes a la conciencia». Tal cosa no debe ocurrírsenos dentro de la esfera de la reducción fenomenológica; las cosas, más bien, son y existen en la aparición, y están dadas en sí mismas gracias a ella. Ciertamente, son o valen como separables de la apariencia, en cuanto nada depende de esta aparición singular (de esta conciencia de donación); pero esencialmente, de acuerdo con su esencia, son inseparables [de la aparición].

Así que, por todas partes, se muestra esta admirable correlación entre el *fenómeno del conocimiento* y el *objeto de conocimiento*. Ahora caemos en la cuenta de que la tarea de la fenomenología (o, más bien, el campo de sus tareas e investigaciones) no es una cosa tan trivial, como si simplemente hubiera que intuir, como si tan solo hubiera que abrir los ojos. Incluso en los primeros y más sencillos casos, en las formas más bajas del conocimiento, el análisis puro y la consideración pura de esencias tienen que hacer frente a las mayores dificultades. Resulta fácil hablar de la correlación en términos generales, pero es muy difícil aclarar el modo como se *constituye* en el conocimiento un objeto de conocimiento. **[13]** Y eso que ahora la tarea consiste en *localizar*, dentro del marco de la evidencia pura o la autodonación, *todas las formas de donación y todas las correlaciones*, y clarificarlas por medio del análisis. Y, naturalmente, no solo entran aquí en consideración los actos aislados, sino también sus complejidades, sus conexiones [a]de concordancia y discordancia y las teleologías que emergen de las mismas. Estas conexiones no son conglomerados, sino unidades [b]peculiarmente enlazadas, unidades, por decirlo así, superpuestas; y unidades de conocimiento que, como tales, también tienen sus correlatos

objetivos unitarios. Por lo tanto, ellas mismas pertenecen a los *actos de conocimiento*; sus tipos son tipos de conocimiento; y las formas que les inhieren son las formas del pensamiento y de la intuición (estos términos no deben entenderse aquí en sentido kantiano).

Ahora es cuestión de perseguir, paso a paso, los datos en todas sus modificaciones: las auténticas y las inauténticas; las simples y las sintéticas; las que se constituyen, como quien dice, de golpe; las que, de acuerdo con su esencia, pueden solo construirse gradualmente; las que valen absolutamente y aquellas que, en el proceso de conocimiento, se atribuyen una donación y una validez plena en una progresión ilimitada.

Por este camino, llegamos finalmente también a una comprensión de cómo el objeto real transcendente puede ser alcanzado en el acto de conocimiento (o cómo puede ser [c]conocida su naturaleza), de cómo se halla mentado al principio y de cómo el sentido de este mentar se va plenificando gradualmente en el continuado plexo de conocimientos (en la medida en que ese plexo solo posea las formas apropiadas a la constitución del objeto de la experiencia). Comprendemos entonces cómo el objeto de la experiencia se constituye continuamente, cómo le está prescrito justo este tipo de constitución y que su esencia requiere justo esta constitución gradual.

Queda claro que por este camino se hallan las formas metodológicas que son determinantes para todas las ciencias y constitutivas para todo cuanto está dado en la ciencia; a saber, la elucidación de la teoría de la ciencia e, implícitamente, la elucidación de todas las ciencias. Pero, desde luego, solo de manera implícita; esto es, la crítica del conocimiento será capaz de una crítica de las ciencias particulares y, por tanto, capaz de valorarlas metafísicamente, [14] cuando se haya llevado a cabo este enorme trabajo de elucidación.

Estos son, pues, los problemas de la donación, los problemas de la *constitución de todo tipo de objetualidades en el conocimiento*. La fenomenología del conocimiento es ciencia de los fenómenos cognoscitivos en un doble sentido: por una parte, ciencia de los conocimientos como apariciones, manifestaciones, actos de conciencia en que se presentan, en que se hace consciente, [a]pasiva o activamente, tal o cual objetualidad; y, por otra parte, ciencia de estas objetualidades mismas en cuanto se presentan de este modo. La palabra «fenómeno» es ambigua por la correlación esencial entre *aparecer* y *lo que aparece*. Φαινόμενον significa propiamente «lo que aparece» y, sin embargo, se utiliza preferentemente para designar el aparecer mismo, el fenómeno subjetivo (si está permitido usar esta expresión que puede inducir a malentendidos si se la toma en un tosco sentido psicológico).

En la reflexión, la *cogitatio*, el aparecer mismo, se convierte en objeto, y esto favorece la creación del equívoco. Finalmente, no es necesario hacer una vez más hincapié en que, cuando hablamos de investigación de los objetos del conocimiento y de los modos del conocimiento, nos referimos siempre a la investigación de esencias, que, en la esfera de donación absoluta, exhibe genéricamente el sentido último, la posibilidad, la esencia de la objetualidad propia del conocimiento y la esencia del conocimiento de la objetualidad.

Naturalmente, la *fenomenología universal de la razón* también tiene que resolver el problema paralelo de la correlación entre *valoración* y *valor*, etcétera. Si uno empleara el término «fenomenología» en un sentido tan amplio que incluyera «el» análisis de toda autodonación, acabarían por reunirse de este modo datos desconectados: análisis de los datos sensibles según sus varios géneros, etcétera. El elemento común reside entonces en el método del análisis de esencias en la esfera de la evidencia inmediata.

[15] PRIMERA LECCIÓN

Actitud intelectual natural y ciencia[64] [17]. — Actitud intelectual filosófica (reflexiva) [18]. — Las contradicciones de la reflexión sobre el conocimiento en la actitud natural [20]. — La doble tarea de la verdadera crítica del conocimiento [22]. — La verdadera crítica del conocimiento como fenomenología del conocimiento [23]. — La nueva dimensión de la filosofía. Su método propio frente a la ciencia [24].

[17] En lecciones pasadas, tracé la distinción entre *ciencia natural* y *ciencia filosófica*. La primera se origina en la actitud intelectual natural; la segunda, en la actitud intelectual filosófica.

La *actitud intelectual natural* no se muestra todavía preocupada por la crítica del conocimiento. Cuando nos hallamos en esa actitud, nuestra atención está dirigida intuitiva e meditativamente a *las cosas* que en cada caso nos están dadas, y dadas de manera evidente, si bien de diferentes maneras y en diferentes formas de ser acordes a la fuente y el grado de nuestros conocimientos sobre ellos. En la percepción, por ejemplo, tenemos ante nuestros ojos una cosa de forma evidente; está ahí, en medio de otras cosas, vivas y muertas, animadas e inanimadas; es decir, está ahí en medio de un mundo, que es percibido, parcialmente, como se perciben cosas singulares, que asimismo está dado, parcialmente, en conexión con los recuerdos, y que desde ahí se extiende hacia lo indeterminado y lo desconocido.

Es a este mundo al que se refieren nuestros juicios. Hacemos juicios —a veces singulares, a veces universales— sobre las co-

sas: sus relaciones, sus modificaciones, sus dependencias funcionales de transformación y leyes de transformación. Expresamos lo que nos ofrece la experiencia directa. Siguiendo los motivos que nos proporciona la experiencia misma, inferimos lo no experimentado a partir de lo directamente experimentado (lo percibido y lo recordado); generalizamos y, entonces, transferimos otra vez el conocimiento universal a los casos singulares o, en el caso del pensamiento analítico, deducimos nuevas generalizaciones de conocimientos universales. Los conocimientos no se suceden entre sí en el modo de un mero alineamiento; antes bien, entran en relaciones lógicas los unos con los otros, se infieren unos de otros, «concuerdan» mutuamente, se confirman, reforzando, por decirlo así, su fuerza lógica.

Por otra parte, entran también en relaciones de contradicción y conflicto: no concuerdan entre sí, son superados por conocimientos *seguros* **[18]**, rebajados al nivel de simples pretensiones de conocimiento. Quizá, las contradicciones se originan en la esfera de las leyes que gobiernan las formas puras de la predicación: sucumbimos a equívocos, sacamos conclusiones erróneas, contamos o calculamos mal. De ser así, restauramos la consistencia formal, disolvemos los equívocos y otras cosas por el estilo.

O bien las contradicciones alteran el plexo de motivaciones que funda la experiencia: unos motivos empíricos entran en pugna con otros. ¿Cómo nos las arreglamos entonces? Procedemos a sopesar los motivos a favor de las diversas posibilidades de determinación o explicación del asunto; los más débiles tienen que ceder ante los más fuertes, los cuales, a su vez, valen justo mientras resistan, es decir, mientras no se vean envueltos en una batalla lógica similar contra nuevos motivos cognoscitivos que introduzca una esfera ampliada de conocimientos.

Así progresa el conocimiento natural. Se apodera cada vez en mayor medida de una realidad que simplemente existe y está

dada desde el principio, y que solo precisa ser examinada con más detenimiento en lo que se refiere a su alcance y contenido, a sus elementos, relaciones y leyes. De esta manera, nacen y se desarrollan las diferentes ciencias naturales: las ciencias de la naturaleza como ciencias de la naturaleza física y psíquica, las [a]ciencias del espíritu y, por otra parte, las ciencias matemáticas, las ciencias de los números, de las multiplicidades, de las relaciones, etcétera. En estas últimas ciencias, no se trata de realidades reales, sino de realidades ideales que son válidas en sí mismas y, aparte de esto, incuestionables desde el principio.

En cada paso del conocimiento científico natural se dan y se resuelven dificultades (bien de un modo puramente *lógico,* bien conforme a *los hechos*) sobre la base de impulsos o motivos racionales que se hallan justamente en las cosas mismas, que parecen, por decirlo así, partir de estas a modo de *exigencias* que estas cosas, en cuanto dadas, imponen al conocimiento.

Contrastemos ahora la *actitud intelectual natural* o los motivos de pensar naturales con los *filosóficos*.

Una vez se despierta la reflexión sobre la relación entre conocimiento y objeto se abren dificultades abismales. **[19]** El conocimiento, la cosa más evidente en el pensamiento natural, se nos presenta de repente como un misterio. Pero debo ser más preciso. Lo que resulta evidente en el pensamiento natural es la posibilidad del conocimiento. Constantemente ocupado de una manera infinitamente productiva, avanzando de descubrimiento en descubrimiento en ciencias siempre nuevas, el pensamiento natural no encuentra ningún motivo para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento en cuanto tal. Ciertamente, al igual que todo lo que hay en el mundo, también el *conocimiento* se le convierte en *cierta medida* en un problema: se convierte en objeto de investigación natural. El conocimiento es un hecho de la naturaleza, es vivencia de algunos seres orgánicos con capacidad de conocimiento, es un hecho psicológi-

co. Y como cualquier hecho psicológico, puede ser descrito según sus tipos y formas de conexión e investigado en sus relaciones genéticas. Mas, por otra parte, el conocimiento, conforme a su esencia, es *conocimiento de objetualidades*, y lo es por medio del *sentido* que le es inmanente, sentido con el cual se *refiere* a la objetualidad. También en estas relaciones actúa ya el pensamiento natural. En universalidad *formal*, convierte en objeto de investigación los plexos apriόricos entre significaciones y valideces significativas, las leyes apriόricas que pertenecen a la condición de objeto *en cuanto tal*. Surgen una *gramática pura* y, en un nivel superior, una lógica pura (que abre todo un complejo de disciplinas en virtud de sus diversas delimitaciones posibles) y, de nuevo, nace una lógica normativa y práctica como una disciplina del pensamiento, especialmente del pensamiento científico.

Hasta aquí seguimos pisando el suelo del pensamiento *natural*[65].

Pero justamente la correlación entre vivencia cognoscitiva, significación y objeto —a la que acabamos de aludir a efectos de contrastar la psicología del conocimiento y la lógica pura [a]con las ontologías— es la fuente de los problemas más profundos y difíciles, la fuente —dicho en una palabra— del problema de la posibilidad del conocimiento.

[20] En todas sus manifestaciones, el conocimiento es una vivencia psíquica: conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él se hallan los objetos conocidos. Ahora bien, ¿cómo puede el conocimiento obtener seguridad de su correspondencia con los objetos conocidos? ¿Cómo puede ir más allá de sí y alcanzar los objetos de una manera fidedigna? La donación del objeto cognoscitivo en el conocimiento, que es algo obvio para el pensamiento natural, se vuelve un enigma. En la percepción, la cosa percibida pasa por estar dada inmediatamente. Ahí está la cosa, delante de mis ojos que la perciben; la veo y la toco. Pero la

percepción no es nada más que una vivencia que me pertenece a mí, el sujeto que percibe. De la misma manera, el recuerdo y la expectación son vivencias subjetivas, junto con todos los actos del pensamiento construidos sobre ellos, por medio de los cuales llegamos a la posición mediata de una existencia real y a la determinación de toda *verdad* sobre la existencia. ¿Cómo puedo estar seguro, cómo sé yo, el sujeto que conoce, que no solo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen? En efecto, ¿cómo puedo saber que siquiera existe algo que hubiera que poner frente al conocimiento como un objeto?

¿Debo decir que solo los fenómenos están verdaderamente dados al sujeto que conoce, que este nunca jamás transciende el nexo de sus propias vivencias, por lo que solo puede decir con verdadero derecho: «Yo existo; todo no-yo es mero fenómeno y se disuelve en plexos fenoménicos»[66]? ¿Debo adoptar, pues, el punto de vista del solipsismo? Una dura exigencia. ¿Debo, con *Hume*, reducir toda objetividad transcendente a ficciones que pueden explicarse por medio de la psicología, pero no justificarse racionalmente? Pero esto también es una dura exigencia. ¿No trasciende acaso la psicología de Hume, como toda psicología, la esfera de la inmanencia? Cuando utiliza términos como «costumbre», «naturaleza humana» (*human nature*), «órgano sensorial», «estímulo» y otras cosas por el estilo, ¿no está operando con entidades que —según confesión propia— gozan de una existencia transcendente, mientras que su propósito es rebajar todo aquello que transciende las «impresiones» e «ideas» actuales al nivel de ficción[67]?

Sin embargo, ¿de qué sirve apelar a contradicciones cuando la **[21]** *lógica misma* está *en cuestión* y se hace problemática? En efecto, *el significado real de las leyes lógicas,* que está fuera de toda cuestión para el pensamiento natural, se vuelve ahora *cuestionable* e incluso dudoso. Nos vienen a la mente ahora series de

ideas biológicas. Recordamos la teoría moderna de la evolución, según la cual el hombre se ha desarrollado a través de la lucha por la existencia y del proceso de selección natural; y, por supuesto, con el hombre, también su intelecto, y con el intelecto, a su vez, todas las formas que le son propias, especialmente las formas lógicas. Por lo tanto, ¿no expresan las formas lógicas y las leyes lógicas la peculiaridad contingente de la especie humana, que podría haber sido diferente y será diferente en el curso de la evolución futura? El conocimiento es, pues, tan solo *conocimiento humano,* ligado a las *formas intelectuales humanas,* incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, las cosas en sí.

Pero acto seguido sobresale otra vez un sinsentido: los conocimientos con que opera tal opinión y las posibilidades mismas que pondera, ¿tienen todavía sentido si las leyes lógicas son abandonadas a semejante relativismo? ¿Acaso la verdad de que hay tales o cuales posibilidades no presupone implícitamente la validez absoluta del principio de no-contradicción, según el cual una verdad excluye su contrario?

Baste con estos ejemplos. La posibilidad del conocimiento se convierte por doquier en un enigma. Si nos sumergimos en las ciencias naturales, encontramos —en la medida que estas se han desarrollado como ciencias exactas— todo claro y comprensible. Estamos seguros de hallarnos en posesión de verdades objetivas, fundamentadas mediante métodos acreditados que realmente alcanzan la objetividad. Ahora bien, tan pronto reflexionamos, caemos en errores y confusiones. Nos enredamos en posiciones patentemente insostenibles, incluso en contradicciones. Estamos en peligro constante de precipitarnos en el escepticismo o, peor aún, en cualquiera de las diversas formas de escepticismo, que tienen, por desgracia, una y la misma característica: el contrasentido.

El lugar de estas teorías oscuras y contradictorias, así como de las interminables controversias asociadas con ellas, [22] es la *teoría del conocimiento* y la *metafísica* (íntimamente entretejida con ella, tanto histórica como objetivamente). La tarea de la teoría del conocimiento o crítica de la razón teorética es, ante todo, una tarea crítica. Tiene que exponer los errores en que incurre de manera casi inevitable la reflexión natural sobre la relación de conocimiento, sentido del conocimiento y objeto de conocimiento; es decir, tiene que refutar las teorías explícita o implícitamente escépticas acerca de la esencia del conocimiento demostrando su contrasentido.

Por otra parte, su tarea positiva consiste en resolver los problemas concernientes a la correlación de conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento investigando la esencia del conocimiento. Entre estos problemas está también el problema de mostrar el sentido [a]de la esencia de la objetualidad cognoscible o, lo que es lo mismo, de la de la objetualidad en cuanto tal: el sentido que le está prescrito *a priori* (o sea, esencialmente) en virtud de la correlación entre conocimiento y objetualidad del conocimiento. Y esto, naturalmente, atañe también a todas las estructuras fundamentales de las objetualidades en general, predelineadas por la esencia del conocimiento. (Las formas ontológicas, tanto las apofánticas como las metafísicas).

Justo gracias a la solución de estas tareas, la teoría del conocimiento está en condiciones de ser crítica del conocimiento o, más exactamente, de ser *crítica del conocimiento natural* en todas las ciencias naturales. Nos pone entonces en disposición de interpretar de modo correcto y definitivo los resultados de las ciencias naturales con respecto al ser. Porque las confusiones gnoseológicas en las que nos colocó la reflexión natural (pregnoseológica) sobre la posibilidad del conocimiento (sobre la posibilidad de que el conocimiento alcance su objeto) no origina solo opiniones falsas acerca de la esencia del conocimiento,

sino también *interpretaciones* fundamentalmente erróneas, por contradictorias en sí mismas, del ser que es conocido en las ciencias naturales. Según la interpretación que se considere necesaria como consecuencia de aquellas reflexiones, una y la misma ciencia natural puede interpretarse en sentido materialista, espiritualista, dualista, psicomonista, positivista y en otros muchos sentidos. Solo la reflexión gnoseológica es, pues, capaz de producir la separación entre [23] ciencia natural y filosofía. Únicamente por medio de esta reflexión se pone de manifiesto que las ciencias naturales del ser no son ciencias definitivas del ser. Se precisa de una ciencia del ser en sentido absoluto. Esta ciencia, que llamamos *metafísica*, surge de una «crítica» del conocimiento natural en las ciencias particulares. Se basa en la comprensión obtenida en la crítica general del conocimiento acerca de la esencia del conocimiento y la esencia de la objetualidad del conocimiento según sus distintas estructuras fundamentales, acerca del sentido de las diversas correlaciones fundamentales entre conocimiento y objetualidad del conocimiento.

Si hacemos caso omiso de los propósitos metafísicos de la crítica del conocimiento y nos atenemos puramente a su tarea de *aclarar la esencia del conocimiento y de la objetualidad del conocimiento*, entonces esta crítica es *fenomenología del conocimiento y de la objetualidad del conocimiento*, y constituye la primera y fundamental parte de la fenomenología en cuanto tal.

«Fenomenología» designa una ciencia, un conjunto de disciplinas científicas. Pero también designa, al mismo tiempo y por encima de todo, un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*, el *método* específicamente *filosófico*.

Casi se ha convertido en un tópico de la filosofía contemporánea, en cuanto tiene la pretensión de ser ciencia rigurosa, el hecho de que solo puede haber un método de conocimiento co-

mún para todas las ciencias y, por tanto, también para la filosofía. Esta convicción encaja perfectamente con las grandes tradiciones de la filosofía del siglo XVII, la cual también sostuvo que la salvación de la filosofía depende de que tomara como ejemplo el método de las ciencias exactas, especialmente las matemáticas y la ciencia matemática de la naturaleza. A la equiparación metodológica de la filosofía con las otras ciencias se une también la equiparación en cuanto a su objeto. Todavía hoy en día, uno tiene que considerar como predominante la opinión de que la filosofía (más concretamente, la doctrina suprema del ser y de la ciencia) podría estar no solo relacionada con todas las demás ciencias, sino incluso basada en sus resultados, [24] del mismo modo que las ciencias se basan unas en otras y los resultados de unas pueden servir como premisas de las otras. Aquí les recuerdo la estrategia tan de moda de fundamentar la teoría del conocimiento en la psicología del conocimiento y la biología. En nuestros días, se acumulan las reacciones contra estos funestos prejuicios. Son, en efecto, prejuicios.

En la esfera natural de la investigación, una ciencia puede basarse en otra sin más y la una puede servir a la otra de modelo metodológico, aunque solo en cierta medida, determinada y delimitada por la naturaleza de sus respectivos ámbitos de investigación. *La filosofía, en cambio, se encuentra en una dimensión completamente nueva*. Requiere de *puntos de partida totalmente nuevos* y de un método totalmente nuevo, que la distingue por principio de toda ciencia «natural». Esta es la razón de por qué los procedimientos lógicos que dotan de unidad a las ciencias naturales (a pesar de los métodos especiales que difieren de una ciencia a otra) tienen un carácter esencialmente uniforme en contraste con los procedimientos metodológicos de la filosofía, la cual, por principio, constituye una unidad nueva. Y esto implica, a su vez, que, en el marco del conjunto total de la crítica del conocimiento y de las disciplinas «críticas», la filosofía [a]*pu-*

ra tenga que prescindir y abstenerse de hacer uso de todos los logros intelectuales de las ciencias naturales así como de la sabiduría natural y la tradición (que no están organizadas como una ciencia).

Por medio de la siguiente consideración podemos acercarnos ya previamente a esta doctrina, cuya fundamentación será expuesta con más detalle en lo que sigue.

En el clima de escepticismo que la reflexión gnoseológica necesariamente produce (me refiero aquí a la primera reflexión, que precede a la crítica científica del conocimiento y se consuma en el modo de pensar natural), toda ciencia natural y todo método científico natural dejan de contar como una posesión disponible. Pues la habilidad objetiva del conocimiento en cuanto tal para alcanzar un objeto se ha convertido en algo enigmático e, incluso, dudoso en lo que atañe a su sentido y su posibilidad. Y, en consecuencia, el conocimiento exacto no resulta menos enigmático que el no exacto, el científico [25] no menos que el precientífico. Lo que se pone en cuestión es la posibilidad del conocimiento o, dicho con mayor precisión, la posibilidad de que el conocimiento puede alcanzar una objetividad que, después de todo, es en sí lo que es. En el fondo, lo que está en cuestión es [a]el trabajo realizado por el conocimiento, el sentido de su pretensión de validez o legitimidad, el sentido de la distinción entre conocimiento válido y meramente presunto; asimismo, por otra parte, el sentido de una objetualidad que existe y es lo que es, tanto si se la conoce como si no, y que aun así, en cuanto objetualidad, es objeto de un conocimiento posible: objeto, por principio, cognoscible, aun cuando de hecho nunca haya sido conocido ni lo vaya a ser y que, por principio, es perceptible, representable, determinable por predicados en un posible juicio, etcétera.

Sin embargo, no se ve cómo podría ayudarnos el uso de supuestos tomados del conocimiento natural, por «exactamente

fundados» que estén en él, a resolver las dudas generadas por la crítica del conocimiento y a responder a sus problemas. Si el sentido mismo y el valor del conocimiento natural *como tal*, junto con *todos* sus recursos metodológicos y todo su aparato de fundamentaciones exactas, se han vuelto problemáticos, entonces esto afecta también a cada principio extraído de la esfera del conocimiento natural que pueda ser considerado como un punto de partida y a cualquier método presuntamente exacto de fundamentación. La matemática más rigurosa y la más exacta ciencia matemática de la naturaleza no tienen aquí la menor ventaja frente a cualquier conocimiento, real o presunto, perteneciente a la experiencia común. Queda claro, pues, que no puede decirse que la filosofía (que comienza con la crítica del conocimiento y permanece enteramente arraigada a la misma) tenga que orientarse metodológicamente (o, incluso, ¡objetivamente!) por las ciencias exactas, haya de tomar el método de estas como ejemplo y que su tarea consista únicamente en extender y perfeccionar la labor realizada en las ciencias exactas de acuerdo con un método que esencialmente es el mismo para todas las ciencias. En comparación con todo conocimiento natural, la filosofía, repito, se encuentra en una *dimensión nueva*, y a esta nueva dimensión le corresponde un *método* fundamentalmente *nuevo* que **[26]** tiene que ser contrastado con el método «natural», incluso si, como sugiere nuestro modo figurado de hablar, tiene sus conexiones esenciales con las dimensiones antiguas. Quien niegue esto no ha comprendido en absoluto el peculiar estrato de problemas propio de la crítica del conocimiento y, por lo tanto, tampoco ha entendido qué es lo que la filosofía realmente quiere y debe lograr, ni qué es lo que la dota de su peculiar carácter y autoridad frente a todo el conocimiento y toda la ciencia naturales.[a][68]

[27] SEGUNDA LECCIÓN

El comienzo de la crítica del conocimiento: la puesta en cuestión de todo saber [29] — La obtención del suelo absolutamente cierto a partir de la meditación cartesiana sobre la duda [30] — La esfera de los datos absolutos [31] — Recapitulación y complemento. Refutación del argumento contra la posibilidad de una crítica del conocimiento [32] — El enigma del conocimiento natural: la transcendencia [34] — Delimitación de dos conceptos de inmanencia y transcendencia [35] — El primer problema de la crítica del conocimiento: la posibilidad del conocimiento transcendente [36] — El principio de la reducción gnoseológica [39]

[29] Al comienzo de la crítica del conocimiento, hay que adjudicar el índice de la «dubitabilidad» al mundo entero, a la naturaleza física y psíquica, y, en última instancia, también al propio yo [a]humano, junto con todas las ciencias que se refieren a estos objetos. Su existencia, su validez permanecen en tela de juicio.

Ahora la cuestión es: ¿cómo puede *establecerse la crítica del conocimiento*? Como autocomprensión científica del conocimiento, quiere determinar científicamente y, por tanto, de forma objetivante cuál es la esencia del conocimiento, qué significa su referencia a objetualidad que le es atribuida y su capacidad de ser válida y acertada a la hora de alcanzar su objeto cuando debe ser conocimiento genuino. La ἐποχή que la crítica del conocimieno tiene que practicar no puede tener el sentido de que esa crítica no solo comience, sino que siga poniendo en

cuestión todo conocimiento, [b]incluso el propio, y no dé por válido ningún dato, [c]tampoco aquellos que ella misma constata. Si la crítica no puede presuponer nada como *dado previamente,* entonces ha de empezar con algún conocimiento que no toma sin más de otras fuentes, sino con un conocimiento que ella se da a sí misma, que ella misma pone como primario.

Este conocimiento primario debe estar absolutamente libre de aquella vaguedad e incertidumbre que por lo general presta a los conocimientos ese carácter de enigmático y problemático que nos lleva a la embarazosa situación de tener que decir que el conocimiento como tal es un problema, algo incomprensible, necesitado de clarificación, dudoso en sus pretensiones. En términos de la correlación del conocimiento, podemos expresarlo del modo siguiente: si no nos está permitido tomar como dado previamente ningún ser, porque la falta de claridad gnoseológica trae consigo que no comprendamos qué sentido puede tener un ser que sea *en sí* y que, no obstante, *sea conocido en el conocimiento,* entonces ha de ser posible mostrar un ser que podamos reconocer como dado de forma absoluta y exento de cualquier duda [30] en la medida en que está dado con completa claridad sobre cuya base toda pregunta encuentre y haya de encontrar su respuesta inmediata.

Y ahora recordemos la meditación cartesiana sobre la duda. Al tener en mente las múltiples posibilidades de error y engaño, puedo caer en tal estado de desesperación escéptica que termine por decir: «No estoy seguro de nada; todo me resulta dudoso». Pero, enseguida, es evidente que no todo puede resultarme dudoso, porque al juzgar así —que todo es dudoso para mí— es indudable el hecho de que juzgo así; y, por tanto, sería absurdo querer aferrarse a una duda universal. Y en cada caso de una duda determinada es indubitablemente cierto que yo dudo así. Y lo mismo vale para toda *cogitatio*. Sea como sea que perciba, represente, juzgue, infiera; comoquiera que sea la seguridad o

inseguridad, la objetualidad o falta de objetividad de estos actos, es absolutamente claro y cierto que: con respecto a la percepción, percibo esto y aquello; con respecto al juicio, juzgo esto o aquello, etcétera.

Descartes realizó esta consideración con otros fines; pero con las modificaciones apropiadas podemos utilizarla aquí.

Si preguntamos por la esencia del conocimiento, sea cual sea el estatus de nuestra duda acerca de su capacidad para alcanzar el objeto y el de esa misma capacidad, este mismo es el título de una esfera del ser altamente ramificada, que puede estarnos dada absolutamente y que en cada caso puede darse absolutamente en casos singulares. En efecto, aquellas formas de pensamiento que realmente ejecuto se me dan, siempre que *reflexione* sobre ellas, siempre que las tome y ponga mediante la *pura intuición*. Puedo hablar de forma vaga de conocimiento, percepción, representación, experiencia, juicio, inferencia y cosas por el estilo; entonces, cuando reflexiono, es cierto que solo está dado, pero dado absolutamente, este fenómeno del vago «hablar y mentar del conocimiento, la experiencia, el juicio, etcétera». Ya ese fenómeno de la vaguedad es uno de los que caen bajo el calificativo de conocimiento en el más amplio sentido. Pero también puedo llevar a cabo actualmente una percepción y volver mi mirada hacia ella; puedo, además, representarme una percepción en la fantasía o el recuerdo y volver mi mirada hacia su donación en la fantasía. Entonces ya no se trata de [31] una manera de hablar vacía o una opinión vaga, de una simple representación de la percepción, sino que la percepción está, por decirlo así, ante mis ojos como una donación actual o en la fantasía. Y así para toda vivencia intelectual, para toda forma de pensar y conocer.

Aquí de entrada he mencionado conjuntamente la percepción refleja intuitiva y la fantasía. De acuerdo con la meditación cartesiana, habría que poner el énfasis primero en la per-

cepción: percepción que en cierta medida corresponde a la llamada percepción interna de la teoría tradicional del conocimiento, la cual es, [a]por cierto, un concepto poco claro.

Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia en cuanto tal, en la medida en que es llevada a cabo, *puede convertirse en objeto de una pura intuición y de un puro captar. Y en este acto de intuición es un dato absoluto*. Está dada como una entidad existente, como un esto-aquí. No tiene ningún sentido dudar de su existencia. Ciertamente, puedo meditar sobre qué tipo de ser es este y cómo este modo de ser está relacionado con los otros modos; puedo, además, preguntarme qué significa *aquí* «dato»; y puedo, si sigo reflexionando, traer a intuición este acto mismo de la intuición, acto en que este dato (o este modo de ser) se constituye a sí mismo. Pero aquí me estoy moviendo todo el rato sobre un fundamento absoluto, a saber: esta percepción, mientras dura, es y permanece siendo un absoluto, un esto-aquí, algo que es en sí lo que es, algo que puedo tomar como criterio último para determinar qué pueden querer decir «ser» y «estar dado» y qué tienen que decir aquí (al menos para la manera de ser y la formación de donación ejemplificada por el «esto-aquí»). Y esto vale para todas las formas específicas del pensar, dondequiera que estén dadas. [b]Todas ellas pueden ser también datos en la fantasía, pueden estar, «por decirlo así», ante los ojos y, sin embargo, no estar allí como presencias actuales, percepciones, juicios, etcétera, llevados a cabo actualmente. También en ese caso son en cierto sentido datos; están ahí *de forma plástica para la intuición*; hablamos sobre ellos no solo en términos vagos e incompletos, en un mentar vacío; los intuimos e, intuyéndolos, podemos intuir su esencia, su constitución, su carácter inmanente, y podemos ajustar nuestro discurso en conformidad pura a la plenitud de su claridad intuida. Todo esto, sin embargo, exige al instante ser completado [32]

con una exposición del concepto de esencia y del conocimiento de esencias.

Por el momento, sostenemos que desde el principio puede indicarse una esfera de donación absoluta; se trata precisamente de la esfera que necesitamos si ha de ser posible nuestra aspiración a una teoría del conocimiento. En efecto, la falta de claridad sobre el sentido o sobre la esencia del conocimiento exige una ciencia del conocimiento, una ciencia que no quiere otra cosa que aclarar la esencia del conocimiento. No quiere explicar el conocimiento como hecho psicológico, ni investigar las condiciones naturales bajo las cuales los actos de conocimiento vienen y van, ni las leyes naturales a que están sujetas en su devenir y cambio. Investigar tales cosas es la tarea que se propone una ciencia natural: la ciencia natural de los hechos psíquicos, de las vivencias de individuos psíquicos vivientes. La crítica del conocimiento busca, más bien, aclarar, ilustrar, sacar a la luz la esencia del conocimiento y su pretensión de validez, una pretensión que pertenece a su esencia; [a]¿qué otra cosa puede significar esto sino traer la esencia del conocimiento a su autodonación directa?

[b]*Recapitulación y complemento*. El conocimiento natural, en su continuo progreso y éxito en las distintas ciencias, está completamente seguro de su capacidad de alcanzar su objeto y no tiene motivos para dudar de la posibilidad del conocimiento y del sentido de la objetualidad que ha conocido. Pero tan pronto como la reflexión se dirige hacia la correlación de conocimiento y objetualidad [c](y eventualmente asimismo hacia el contenido significativo ideal del conocimiento en su relación, por una parte, con el acto de conocimiento y, por otra, con la objetualidad propia del conocimiento), surgen dificultades, inconvenientes, teorías contradictorias pero pretendidamente bien fundamentadas que nos llevan a admitir que la posibilidad del

conocimiento en cuanto tal, [d]en lo que atañe a su capacidad de alcanzar sus objetos, es un enigma.

Aquí quiere emerger una nueva ciencia, la crítica del conocimiento. Su tarea es acabar con estas confusiones y aclararnos la esencia del conocimiento. De su éxito depende, por lo visto, la posibilidad de una metafísica, en cuanto ciencia del ser en el sentido absoluto y último. Sin embargo, [33] ¿cómo puede establecerse una tal ciencia del conocimiento? Una ciencia no puede emplear como fundamento dado de antemano aquello que ella misma pone en cuestión. Pero lo que se pone aquí en cuestión es todo conocimiento, puesto que la crítica del conocimiento plantea como problema la posibilidad del conocimiento como tal [a]en lo que se refiera a su capacidad de alcanzar sus objetos. Una vez comienza esta crítica, ningún conocimiento puede valer como dado. No le está permitido, pues, tomar nada de la esfera de conocimientos precientífica. Todo conocimiento lleva el índice de la «dubitabilidad».

Sin conocimiento dado como principio, no obstante, es imposible que haya conocimiento alguno como continuación. Por tanto, la crítica del conocimiento no puede empezar de ningún modo. No puede haber, en general, tal ciencia.

Ahora bien, yo sugería que lo cierto en todo esto es que al comienzo no puede valer ningún conocimiento como dado previamente *sin más*. Sin embargo, incluso si la crítica del conocimiento no puede aceptar de antemano ningún conocimiento, puede a pesar de todo comenzar *dándose* a sí misma conocimiento —naturalmente, no conocimientos fundados e inferidos lógicamente de conocimientos inmediatos que ya tendrían que estar dados con anterioridad; antes bien, lo que se requiere es un conocimiento que la crítica pueda mostrar inmediatamente y que es del tipo que, siendo absolutamente claro e indubitable, excluye toda duda sobre su posibilidad, y que no contiene nada del enigma que había sido el motivo de todas las

confusiones escépticas. Y entonces aludí a la *meditación cartesiana sobre la duda* y a la esfera de datos absolutos (esto es, el círculo de conocimiento absoluto) que queda comprendida bajo el título de «evidencia de la *cogitatio*». Ahora habría que mostrar con más detalle que la *inmanencia* de este conocimiento es lo que la hace apropiada para servir como primer punto de partida de la teoría del conocimiento; y luego habría que mostrar que, *merced a esta inmanencia*, esta forma de conocimiento está libre de aquel carácter enigmático que es la fuente de todas las perplejidades escépticas; y, finalmente, aún habría que mostrar *que la inmanencia como tal es el carácter necesario de todo conocimiento gnoseológico*, y que todo préstamo tomado de la esfera de la transcendencia (con otras palabras, todo intento de fundar la teoría del conocimiento en la psicología o en cualquier otra ciencia natural) es un *nonsens*, no solo al principio, sino en todo momento.

Para completar, debo todavía añadir lo siguiente con respecto a la plausible argumentación de: [34] «¿Cómo puede, en fin, comenzar la teoría del conocimiento, si pone en cuestión el conocimiento en cuanto tal, puesto que con ello se pone en cuestión cualquier conocimiento que comienza, en cuanto es conocimiento? Y si para la teoría del conocimiento todo conocimiento es un enigma, entonces también lo habrá de ser el primero con el que ella misma comience». Sostengo que esta afirmación tan plausible es, naturalmente, una argumentación engañosa. El engaño nace de la vaga universalidad del lenguaje. Lo que está «puesto en cuestión» es el conocimiento en cuanto tal. Pero esto no significa negar que exista conocimiento en cuanto tal, cosa que conduciría al absurdo; antes bien, el conocimiento encierra en sí cierto problema, a saber: cómo es posible esta capacidad de alcanzar los objetos que se le atribuye. Quizá, incluso dude de que ello sea posible. Pero aunque yo mismo dude, un primer paso puede consistir en cancelar al ins-

tante esta duda mostrando que existen ciertos conocimientos que la dejan sin objeto. Además, si comienzo por no comprender el conocimiento en cuanto tal, entonces esta falta de comprensión abarca todo conocimiento en su indeterminada universalidad. Pero no se dice que todo conocimiento con el que tropiece en el futuro haya de permanecer para siempre incomprensible. Puede ocurrir que se presente un gran enigma que afecte a una clase de conocimientos que inicialmente se impone por todas partes y que entonces me vea obligado a decir, con cierta dosis de embarazo, que el conocimiento en cuanto tal es un enigma. Pero pronto se muestra que el enigma no habita en ciertos otros conocimientos. Y, en efecto, así sucede, como tendremos ocasión de ver.

Dije que los conocimientos con los que debe empezar la crítica del conocimiento no pueden contener nada que sea cuestionable y dudoso, nada de cuanto nos provoque perplejidad gnoseológica y que ponga en marcha toda la crítica del conocimiento. Tenemos que mostrar que esto es verdad para la esfera de la *cogitatio*. Pero esto requiere de una reflexión más profunda, que nos proporcionará ventajas esenciales.

Si observamos más de cerca qué es tan enigmático y qué provoca nuestra perplejidad en nuestras primeras reflexiones sobre la posibilidad del conocimiento, encontramos que es su transcendencia. Todo el conocimiento natural —tanto el precientífico como, por supuesto, el científico— es conocimiento transcendentemente objetivante; [35] pone objetos como existentes, se alza con la pretensión de alcanzar cognoscitivamente asuntos que en el conocimiento no están «dados en el sentido verdadero», que no le son «inmanentes».

Examinada con más detenimiento, resulta que la *transcendencia* tiene un *doble sentido*. Puede remitir al hecho de que el objeto de conocimiento no-está-contenido-como-ingrediente en el acto de conocimiento. En este caso, «dado en el verdadero

sentido» [a] o «dado inmanentemente» podría comprenderse en términos del estar contenido como ingrediente: el acto de conocer, la *cogitatio,* tiene partes que la constituyen como ingredientes; pero, en cambio, la cosa que ella mienta y que supuestamente percibe, recuerda, etcétera, no se halla en la *cogitatio* misma, como vivencia que es, a modo de una parte ingrediente, como algo que efectivamente exista en ella. Así pues, la pregunta es: ¿cómo puede la vivencia ir, por así decirlo, más allá de sí misma? Por tanto, *inmanente significa aquí inmanente como ingrediente en la vivencia del conocimiento*.

Pero todavía hay *otro sentido de transcendencia,* cuyo contrario es un tipo enteramente distinto de inmanencia, a saber: la *donación absoluta* y *clara,* la [b]*autodonación en el sentido absoluto*. Este estar dado, que excluye toda duda razonable, que consiste en un acto inmediato de intuir y aprehender el objeto mentado mismo tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida como evidencia inmediata. Todo conocimiento que no es evidente, que mienta o pone lo que es objetivo, pero que *no lo intuye por sí mismo,* es transcendente en este segundo sentido. En él vamos más allá de *lo dado* en cada caso *en el verdadero sentido, más allá* de lo que *directamente* se puede *intuir* y *aprehender*. Ahora la pregunta es: ¿cómo puede el conocimiento poner como existente algo que no está directa y verdaderamente dado en él?[c]

Estos dos sentidos de inmanencia y transcendencia están inicialmente entrelazados de manera confusa el uno con el otro, antes de que la meditación gnoseológica penetre en niveles más profundos de reflexión. Está claro que quien lanza la primera pregunta sobre la posibilidad de las transcendencias ingredientes, de hecho también está poniendo en juego la segunda, a saber, la pregunta concerniente a la posibilidad de la transcendencia más allá de la esfera de la donación evidente. En efecto, supone de manera tácita que la única donación de

veras comprensible, incuestionable, absolutamente evidente es la de la *parte contenida de manera ingrediente* en el acto de conocimiento. [36] Por ello, considera enigmático, problemático, todos aquellos elementos de una objetualidad conocida que no están contenidos ahí como ingrediente. [a]Pronto veremos que esto es un error fatal.

Uno puede entender la transcendencia en uno u otro sentido, o puede tomarla de momento en su sentido ambiguo, pero en cualquier caso ella es el problema inicial y guía de la crítica del conocimiento. Ella es el enigma que se cruza en el camino del conocimiento natural y constituye el impulso para las nuevas investigaciones. Uno podría caracterizar al principio la tarea de la crítica del conocimiento como la de proporcionar una solución al problema de la transcendencia, dándole así a esta nueva disciplina su primera delimitación preliminar, en vez de ofrecer una caracterización más general de su tema como el problema de la esencia del conocimiento como tal.

En cualquier caso, si el enigma conectado con el establecimiento inicial de la disciplina está *aquí*, entonces podemos determinar con más precisión lo que no debe reclamarse como dado previamente. A saber: según ello, nada transcendente puede emplearse como dado previamente. [b]Si no entiendo *cómo* es posible que el conocimiento pueda alcanzar algo que le es transcendente, entonces tampoco sé *si* es posible. La fundamentación científica de una existencia transcendente ya no me sirve más, pues toda fundamentación mediata se deriva de una inmediata, y lo inmediato ya contiene el enigma.[c]

Sin embargo, quizá alguien diga: «Es cosa segura que el conocimiento, tanto mediato como inmediato, contiene el enigma. Pero lo enigmático es el *cómo [Wie]*, mientras el *que [Daß]*[69] es absolutamente seguro. Ninguna persona dotada de razón dudará de la existencia del mundo, y el escéptico se traiciona a

sí mismo por su praxis». Pues bien, entonces le contestaremos a esta persona con un argumento más fuerte y de mayor alcance. Este prueba que no solo *al principio* de la teoría del conocimiento no puede recurrirse al contenido de las ciencias naturales y transcendentalmente objetivantes, sino que esto tampoco puede hacerse *durante su entero desarrollo*. Un argumento, pues, que prueba la tesis fundamental de *que la teoría del conocimiento nunca jamás puede estar construida sobre ningún tipo de ciencia natural*. Nos preguntamos, por tanto: ¿qué se propone hacer nuestro adversario con su saber transcendente? Ponemos a su libre disposición el conjunto entero de verdades transcendentes pertenecientes a las [37] ciencias objetivas y nos figuramos su valor de verdad inalterado por la emergencia del enigma concerniente a la posibilidad de la ciencia transcendente. ¿Qué quiere hacer con su saber omniabarcador? ¿Cómo piensa que llegará del que *[Daß]* al cómo *[Wie]*? El hecho de que sabe que el conocimiento transcendente es real, le garantiza como cosa lógicamente evidente que el conocimiento transcendente es posible. Pero el enigma es *cómo* es posible. ¿Puede resolver este enigma [a]asumiendo todas las ciencias, presuponiendo todos los conocimientos transcendentes o cualesquiera de ellos? Pensemos: ¿qué más necesita en realidad? Él toma la posibilidad del conocimiento transcendente como obvia, justo solo como analíticamente obvia, de modo que se dice a sí mismo: «En mi caso hay saber de lo transcendente». Es evidente qué es lo que le falta[70].. Le queda poco clara la referencia a la transcendencia, ese «alcanzar algo transcendente» que se atribuye al conocimiento, al saber. ¿Dónde y cómo lograría claridad sobre este asunto? Solo si le estuviera *dada* en alguna parte la esencia de esta referencia, de modo que pudiera intuirla, tuviera ante sus propios ojos, pues, la unidad de conocimiento y objeto de conocimiento, una unidad sugerida en la expresión «alcanzar el objeto». Entonces no tendría solo un saber acerca de su posibilidad, sino que esta

posibilidad le estaría claramente dada. Pues para él esta posibilidad misma es algo transcendente, una posibilidad sabida, pero no dada e intuida. Aparentemente, sus pensamientos son estos: «El conocimiento es una cosa distinta del objeto del conocimiento; el conocimiento está dado, pero el objeto del conocimiento no lo está; y, sin embargo, se supone que el conocimiento debe referirse al objeto, debe conocerlo. ¿Cómo puedo comprender esta posibilidad? Naturalmente, la respuesta es: "Solo podría comprenderla si la referencia pudiera darse ella misma como algo intuible"». Si el objeto es y permanece algo transcendente y si el conocimiento y el objeto están realmente separados, claro que no puede ver nada. Y sus esperanzas de alcanzar de algún modo claridad, incluso por deducción a partir de presupuestos transcendentes, es un notorio disparate.

[38] Como consecuencia de esta línea de pensamientos, debería abandonar también su punto de partida: debería reconocer que, en esta situación, es imposible el conocimiento de lo transcendente, que su pretendido saber sobre lo transcendente es un prejuicio. Entonces el problema ya no sería cómo es posible el conocimiento transcendente, sino cómo puede explicarse el prejuicio que atribuye al conocimiento un rendimiento transcendente. Este es exactamente el camino que tomó *Hume*.

Pero prescindamos de esta aproximación y añadamos a modo de ilustración de la idea fundamental de que el problema del cómo (esto es, cómo es posible el conocimiento transcendente [a]y, más en general, cómo es posible el conocimiento en cuanto tal) no puede resolverse jamás sobre la base de un [b]saber dado de antemano acerca de lo transcendente, de principios dados de antemano sobre tal saber, tomados de dónde sea, incluso de las ciencias exactas, añadamos, pues, la siguiente consideración:[c] Un sordo de nacimiento sabe que existen tonos, que los tonos armonizan y que en esta armonía se funda un arte exquisito; pero no puede entender *cómo* los tonos son capaces de ha-

cer esto, cómo son posibles obras de arte tonales. Tal persona no puede *representarse* esas cosas, es decir, no puedo intuirlas y aprehender el cómo en la intuición. Su saber acerca de que existen no le ayuda en absoluto, y sería absurdo que se pusiera a sacar conclusiones acerca del cómo del arte tonal basándose en su saber y aclararse sus posibilidades a partir de inferencias de ese saber. No es posible deducir de existencias meramente sabidas y no intuidas. La intuición no se deja demostrar ni deducir. Querer aclarar posibilidades (y posibilidades ya inmediatas) por derivación lógica a partir de un saber no intuitivo es palmariamente un *nonsens*. Por tanto, aunque esté completamente seguro de que existen mundos transcendentes, aunque conceda validez plena al contenido de todas las ciencias naturales, no puedo tomar prestado nada de ellas. No puedo pensar jamás que pueda llegar mediante suposiciones transcendentes y argumentos científicos a donde quiero llegar en la crítica del conocimiento: a saber, a ser capaz de ver la posibilidad de la objetividad transcendente del conocimiento. Y, evidentemente, esto no vale solo para el comienzo de la crítica del conocimiento, sino también para su entero desarrollo, mientras se aferre, pues, al problema de aclarar *cómo el conocimiento es posible*. **[39]** Y esto, como resulta manifiesto, no vale solo para el problema de la objetividad transcendente, sino también para la aclaración de toda posibilidad.

Si enlazamos con ello la inclinación extraordinariamente fuerte a juzgar en un sentido transcendente en todo los casos en que se realiza un acto intelectual transcendentemente dirigido y en que hay que establecer un juicio sobre la base de ese acto (y, por consiguiente, a caer en una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), entonces hallamos una deducción suficiente y completa del siguiente *principio gnoseológico*: en toda investigación en el ámbito de la teoría del conocimiento, sea cual sea el tipo de conocimiento considerado, hay que realizar la *reducción* gnoseológica,

esto es, a toda transcendencia que entre aquí en juego tiene que atribuirle el índice de la exclusión, el índice de la indiferencia, de la nulidad gnoseológica; un índice que dice: la existencia de todas estas transcendencias, crea o no en ellas, no es asunto de mi incumbencia; este no es lugar de formarse un juicio acerca de este asunto; esto queda aquí completamente fuera de juego.

Todos los errores fundamentales de la teoría del conocimiento están relacionados con la mencionada μετάβασις: [a]de un lado, el error fundamental del psicologismo; de otro, el del antropologismo y biologismo. Esta μετάβασις se presenta de manera tan extremadamente peligrosa, en parte porque nunca se ha aclarado el sentido auténtico del problema, un sentido que se pierde por entero en ella, y, en parte, también porque incluso quien ha logrado aclararse sobre este problema encuentra muy difícil conservar constantemente activa esta claridad y, en la reflexión vagante, sucumbe fácilmente a las tentaciones del modo natural de pensar y juzgar, así como a todas las falsas y seductoras formas de plantear un problema que crecen en su suelo.

[41] TERCERA LECCIÓN

El cumplimiento de la reducción gnoseológica: desconexión de todo lo transcendente [43]. — El tema de la investigación: los fenómenos puros [44]. — La cuestión de la «validez objetiva» de los fenómenos absolutos [47]. — Imposibilidad de limitarse a datos singulares; el conocimiento fenomenológico como conocimiento de esencias [50]. — Los dos significados del concepto de «*a priori*» [51].

[43] Con las consideraciones anteriores hemos determinado exacta y fidedignamente qué es lo que la crítica del conocimiento puede utilizar y qué no. Su enigma es la transcendencia, ciertamente solo en cuanto mera posibilidad; sin embargo, en ningún caso está permitido tomar en consideración la realidad de lo transcendente. Por lo visto, la esfera de los objetos o conocimientos utilizables —de aquellos que se presentan como válidos y permanecen libres del signo de la vacuidad gnoseológica— no queda reducida a cero. Hemos asegurado la esfera entera de las *cogitationes*. El ser de la *cogitatio* —dicho con más precisión, el fenómeno del conocimiento mismo— está fuera de cuestión y libre del enigma de la transcendencia. Estas existencias se hallan ya presupuestas en el planteamiento inicial del problema del conocimiento; la pregunta de cómo lo transcendente entra en el conocimiento perdería su sentido si se abandonara no solo lo transcendente, sino también el conocimiento mismo. También queda claro que las *cogitationes* representan una esfera de *datos inmanentes absolutos, en cualquier sentido en que interpretemos inmanencia*. En la intuición del fenómeno pu-

ro, el objeto no está fuera del conocimiento, fuera de la «conciencia» y, al mismo tiempo, dado en el sentido de la absoluta autodonación de algo puramente intuido.

Pero este punto necesita ser asegurado por medio de la *reducción gnoseológica*, cuya esencia metódica nos proponemos estudiar aquí por primera vez *in concreto*. Precisamos aquí de la reducción para no confundir de ninguna manera la evidencia del ser de la *cogitatio* con aquella de que existe *mi cogitatio*, con la evidencia del *sum cogitans* y otras cosas por el estilo. Tenemos que guardarnos de la fundamental confusión entre *fenómeno puro* en el sentido de la fenomenología y *fenómeno psicológico*, el objeto de la psicología como ciencia natural. Si yo, como persona que piensa en la actitud natural, dirijo la mirada a la percepción que estoy experimentando, [44] la apercibo enseguida y casi inevitablemente (esto es un hecho) en relación a mi yo. Está ahí como vivencia de esta persona viviente, [a]como estado suyo, como acto suyo; su contenido de sensación está ahí como el contenido dado, sentido y representado por esa persona y se integra con ella en el tiempo objetivo. La percepción, la *cogitatio* en general, apercibida así, es el *hecho psicológico*. Por tanto, apercibida como dato en el tiempo objetivo, perteneciente al yo que vivencia, al yo que está en el mundo y dura por un tiempo (un tiempo que puede medirse con instrumentos cronométricos empíricos). Esto, pues, es el fenómeno en el sentido de la ciencia natural que llamamos psicología.

El fenómeno en este sentido cae bajo la ley a la que hemos de someternos en la crítica del conocimiento: la ley de la ἐποχή en relación con todo lo transcendente. El yo como persona, como cosa del mundo, y la vivencia como vivencia de esta persona, dispuestos ambos —aunque sea de una manera completamente indeterminada— en el orden del tiempo objetivo: todo ello son transcendencias y, como tales, son gnoseológicamente cero. Solo por medio de una reducción, a la que queremos llamar ya

reducción fenomenológica, obtengo un dato absoluto, que ya no presenta nada transcendente. Si pongo en cuestión el yo, el mundo y la vivencia del yo en cuanto tal, entonces la reflexión simplemente intuitiva sobre lo dado en la apercepción de la respectiva vivencia, sobre mi yo, ofrece el *fenómeno* de esta apercepción: por ejemplo, el fenómeno de la «percepción aprehendida como mi percepción». Desde luego que también puedo volver a referir este fenómeno a mi yo en el modo de la reflexión natural y poner este yo en el sentido empírico diciendo: «Yo tengo este fenómeno; es el mío». Y si quisiera obtener el fenómeno puro, tendría que poner otra vez en cuestión el yo, así como el tiempo y el mundo, mostrando de este modo un fenómeno puro: la *cogitatio* pura. Pero también puedo, mientras percibo, dirigir la mirada a la percepción misma en un acto de pura intuición, a ella misma tal como está ahí, pasando por alto su referencia al yo o abstrayendo de esa referencia. Así, la percepción captada y delimitada de manera intuitiva es entonces una percepción absoluta, carente de toda transcendencia, dada como fenómeno puro en el sentido fenomenólogico.

[45] *Así pues, a todo fenómeno psíquico corresponde, por vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro que exhibe su esencia inmanente* (tomada individualmente) *como dato absoluto*. Toda posición de una «realidad efectiva no inmanente», no contenida en el fenómeno, si bien mentada en él y, al mismo tiempo, de una realidad efectiva no dada en el segundo sentido, queda desconectada, es decir, suspendida.

Si hay posibilidades de convertir tales fenómenos puros en objetos de investigación, resulta evidente que ya no nos movemos en la psicología, esa ciencia natural transcendentemente objetivante. Entonces no estamos realizando ninguna investigación y no hablamos sobre fenómenos psicológicos, sobre ciertos sucesos de la llamada realidad efectiva real[71] (cuya existencia permanece por completo en cuestión). Por el contrario,

hablamos sobre lo que existe y vale, sobre si existe o no algo así como realidad objetiva y sobre si es justificada o no la posición de tales transcendencias. Entonces hablamos precisamente de tales datos absolutos. Aunque se refieran intencionalmente a la realidad objetiva, este referir es una característica que reside *en* ellos, mientras que nada se prejuzga sobre *el ser o el no-ser de la realidad efectiva*. Y así, echamos ancla en la costa de la fenomenología, cuyos objetos están puestos como existentes, al igual que cualquier ciencia pone la existencia de los objetos que investiga; pero no están puestos como existencias en un yo, en un mundo temporal, sino como datos absolutos captados en la intuición puramente inmanente. Cabe caracterizar lo puramente inmanente aquí, ante todo, por medio de la *reducción fenomenológica*: yo miento justamente esto que está ahí, no lo que ello mienta transcendentemente, sino lo que es en sí mismo y tal como está dado. Semejante modo de hablar es, obviamente, solo un rodeo y un recurso que nos llevan a ver lo primero que tiene que ser visto aquí, a saber, la diferencia entre la cuasi-donación del objeto transcendente y la donación absoluta del fenómeno mismo.

Ahora bien, hay que dar nuevos pasos, se precisa de nuevas reflexiones para que podamos poner pie firme en este nuevo territorio y no encallemos, al final, ante su costa. Pues esta costa [46] tiene sus escollos y está cubierta de nubes de oscuridad que nos amenazan con una tempestad de escepticismo. [a]Lo dicho hasta ahora concierne a todos los fenómenos. Naturalmente, a los efectos de la crítica del conocimiento, nos interesan solo los fenómenos cognitivos. No obstante, lo que ahora expondremos puede aplicarse a todos los fenómenos, puesto que, *mutatis mutandis,* vale para todos ellos.

El modo en que hemos enfocado la crítica del conocimiento nos ha conducido a un principio, a una tierra firme de datos de los que podemos disponer y que parece que necesitamos por

encima de todo: para indagar en la esencia del conocimiento debo, naturalmente, poseer *como dato* el conocimiento en todas sus formas en cuestión, pero de tal modo que este dato no tenga en sí nada de aquel carácter problemático que otras formas de conocimiento traen consigo, por más que parezcan ofrecer datos.

Ahora que nos hemos asegurado el campo del conocimiento puro, podemos estudiarlo y establecer una ciencia de los fenómenos puros, una *fenomenología*. ¿No es obvio que esta ciencia deba ser [b]la base para la solución de los problemas que nos inquietan? Es evidente que solo puedo aclararme sobre la esencia del conocimiento si me la miro por mí mismo y si ella misma me es dada, tal como es, en la intuición. He de estudiarla inmanentemente, por medio de la pura intuición, en el fenómeno puro, en la «conciencia pura», ya que su transcendencia es ciertamente cuestionable. El ser de la objetualidad al que se refiere el conocimiento, en la medida en que es transcendente, no me está dado; lo que está justamente en cuestión es cómo puede, a pesar de ello, ser puesto ese conocimiento y, en caso de que tal posición sea posible, qué sentido tiene y puede tener. Por otra parte, la referencia a algo transcendente, aun cuando ponga en cuestión la existencia del objeto transcendente con respecto a [c]la capacidad del conocimiento de alcanzarlo, sí contiene algo que puede ser aprehendido en el fenómeno puro. El referirse-a-algo-transcendente, mentarlo de un modo u otro, es un carácter intrínseco del fenómeno. [d]Casi parece como si todo dependiera de una ciencia de las *cogitationes* absolutas. Puesto que tengo que tachar la predonación de lo transcendente mentado, ¿dónde más podría, de no ser así, examinar no solo el *sentido* de este mentar más allá de sí, sino con él también su posible *validez* o el sentido de tal validez, excepto allí donde este sentido está absolutamente dado [47] y donde el sentido de validez vie-

ne a donación absoluta en el fenómeno puro de la referencia, la confirmación y la justificación?

[a]Pero enseguida nos asalta aquí la duda de si no tendrá que entrar en acción todavía algo más, de si la donación de la validez no trae consigo también la donación del objeto —la cual, por otra parte, no podría ser la donación de la *cogitatio,* si es que siquiera existe algo así como transcendencia válida. Pero, una vez más, una ciencia de los fenómenos absolutos, entendidos como *cogitationes,* es lo primero que se requiere y tendrá que aportar al menos una parte importante de la solución.

Nuestra intención es, pues, establecer una fenomenología, una fenomenología del conocimiento como doctrina de la esencia de los fenómenos cognoscitivos puros. Las perspectivas son magníficas. Sin embargo ¿cómo debe proceder la fenomenología? ¿Cómo es posible? Debo juzgar y, por cierto, juzgar de una manera objetivamente válida; debo conocer científicamente los fenómenos puros. Pero *¿no conduce acaso toda ciencia a la constatación de objetividades existentes en sí y, por tanto, a algo transcendente?* Lo científicamente constatado existe, es en sí; vale, por antonomasia, como existente, lo ponga en el acto de conocimiento como existente o no. ¿No pertenece a la esencia de la ciencia tener como su correlato solo la objetividad de lo que en ella únicamente es conocido, fundamentado de manera científica? Y lo fundamentado de manera científica, ¿no es universalmente válido? ¿En qué situación nos encontramos aquí? Nos movemos en el campo de los fenómenos puros. Sin embargo, ¿por qué digo *campo*? Se trata, más bien, de un eterno *río heracliteano* de fenómenos. ¿Qué enunciados puedo hacer aquí? Pues bien, puedo decir intuyendo: «¡Esto ahí! Existe, sin duda». Quizá incluso puedo decir que este fenómeno incluye como parte suya aquel otro, o que está relacionado con otro, o que fluye en otro, etcétera.

Mas, por lo visto, no hay signo de *validez «objetiva»* de estos juicios. No tienen *ningún «sentido objetivo»*; [b]poseen solo *verdad «subjetiva»*. No queremos emprender aquí una investigación que nos lleve a descubrir si estos juicios, en la medida en que pretenden ser [c]«subjetivamente» verdaderos, no tienen en cierto sentido también su objetividad. Pero una rápida mirada ya deja claro que aquí falta por completo aquella dignidad superior de la objetividad, que, por decirlo así, escenifican los juicios naturales [d]precientíficos **[48]** y que los juicios válidos de las ciencias exactas elevan a un nivel de culminación incomparablemente más alto. No atribuimos un valor especial a juicios tales como «Esto ahí existe» y otros por el estilo, que emitimos sobre la base de la pura intuición.

Dicho sea de paso, ustedes recordarán aquí la famosa distinción kantiana entre *juicios de percepción* y *juicios de experiencia*. El parentesco es patente. Sin embargo, Kant no alcanzó la intención última de la distinción que se hace aquí necesaria, ya que le faltaba el concepto de fenomenología y reducción fenomenológica y porque no pudo deshacerse del todo del psicologismo y el antropologismo. En nuestro caso, por supuesto no se trata de juicios solo subjetivamente válidos, limitados en su validez al sujeto empírico, y tampoco de juicios objetivamente válidos en el sentido de ser válidos para todo sujeto en general, pues hemos desconectado el sujeto empírico; y la apercepción transcendental, la conciencia en cuanto tal, adquirirá para nosotros pronto un sentido por entero diferente y nada misterioso.

Ahora bien, volvamos al tema central de nuestras reflexiones. Los juicios fenomenológicos como juicios singulares no tienen mucho que enseñarnos. Pero ¿cómo obtenemos juicios que sean científicamente válidos? La palabra «*científico*» nos sume enseguida en la perplejidad. Pero con la objetividad, nos preguntamos, ¿no viene la *transcendencia* y, de la mano de esta,

justo la duda de qué significa «transcendencia» y de si es posible y cómo? [a]Por medio de la *reducción gnoseológica,* excluimos todos los presupuestos transcendentes, porque la transcendencia está en cuestión en lo referente a su posible validez y su sentido. Pero, entonces, ¿son todavía posibles las averiguaciones científicas, las averiguaciones transcendentes de la propia teoría del conocimiento? ¿No es acaso evidente que, antes de que se demuestre la posibilidad de la transcendencia, no es lícito establecer ninguna averiguación transcendente de la teoría del conocimiento en cuanto tal? Si la ἐποχή gnoseológica exige —según parece— que no dejemos valer ninguna transcendencia antes de que hayamos demostrado su posibilidad, y si la demostración de la posibilidad de la transcendencia misma, en la forma de la demostración objetiva, exige posiciones transcendentes, parece que [49] nos las tenemos que ver con un círculo que hace imposibles la fenomenología y la teoría del conocimiento. Y los esfuerzos pasados serían en balde.

No vamos a desesperar tan pronto de la posibilidad de una fenomenología y de la crítica del conocimiento obviamente incluida en ella. Ahora necesitamos dar un paso adelante que nos permita romper con este engañoso círculo. En rigor, ya hemos dado ese paso, pues hemos distinguido los dos sentidos de transcendencia e inmanencia. Como recordarán ustedes, Descartes, después de haber establecido la evidencia de la *cogitatio* (o, más bien, el *cogito ergo sum,* cosa que no hemos asumido), se preguntaba: *¿qué es lo que me asegura de esta donación fundamental?* Su respuesta: la *clara et distincta perceptio* [la percepción clara y distinta]. Podemos enlazar con esto. No necesito decir que ya hemos comprendido el asunto de una manera más pura y profunda que Descartes y que, por consiguiente, también hemos captado y comprendido la evidencia, la *clara et distincta perceptio,* en un sentido más puro. Con Descartes podemos dar ahora el siguiente paso (*mutatis mutandis*): sea lo que fuere lo

que nos esté dado, al igual que la *cogitatio* singular, por medio de la *clara et distincta perceptio* tenemos derecho a hacer uso de él. Pero si nos acordamos de las Meditaciones Tercera y Cuarta —de la demostración de la existencia de Dios, del recurso a la *veracitas dei* [veracidad divina], etcétera— debemos esperar malas consecuencias. En todo caso, sean ustedes tranquilamente muy escépticos o, más bien, muy críticos.

Hemos admitido como absoluto la donación de la *cogitatio* pura; no así la de la cosa exterior en la percepción externa, aunque esta última pretende dar el ser de la cosa misma. La transcendencia de la cosa exige que la pongamos en cuestión. No comprendemos cómo puede la percepción alcanzar lo transcendente; en cambio, sí comprendemos cómo puede la percepción alcanzar lo inmanente, en la forma de la percepción refleja y puramente inmanente, reducida. Pero ¿por qué motivo comprendemos esto? Porque intuimos directamente y aprehendemos directamente lo que mentamos en la intuición y la aprehensión. Tener ante nuestros ojos un fenómeno que mienta algo que no está dado ello mismo en el fenómeno, y dudar de que ese algo exista y de cómo quepa comprender su existencia: eso tiene sentido. Pero intuir y no mentar nada más que lo que es aprehendido en la intuición, y todavía **[50]** preguntar y dudar: eso no tiene sentido. En el fondo, pues, esto no quiere decir otra cosa que: intuir, aprehender lo que se da a sí mismo, en la medida en que se trata de una verdadera intuición, una verdadera autodonación [a]en el sentido más estricto y no de una donación que remite a algo no dado: eso es algo último. Esto es *lo absolutamente autoevidente*. Lo no autoevidente, lo problemático, lo quizá incluso misterioso se halla en el mentar que transciende, esto es, en el mentar, el creer o incluso el fundamentar minuciosamente algo que no está dado. [b]De nada nos sirve que ahí pueda constatarse, no obstante, un dato absoluto: el estar dado del mentar, del creer mismo. [c]Basta con que reflexione-

mos para encontrarlo. Pero esto dado no es lo que está mentado.

Ahora bien, ¿cómo cabe entender esto? Lo absolutamente autoevidente, la autodonación en el acto de la intuición, ¿está presente solo en la vivencia singular y sus momentos y partes singulares? Es decir, ¿es simplemente posición intuitiva de *esto-ahí*? ¿No debería haber también una posición intuitiva [d]de otras formas de donación, diferentes de la donación absoluta, por ejemplo, de objetos universales, de tal modo que, en el acto de intuición, un objeto universal vendría a donación autoevidente, de la cual sería absurdo dudar?

Qué extraño sería el hecho de limitarse a las donaciones fenomenológico-singulares de la *cogitatio* es algo que ya se pone de manifiesto por el hecho de que toda la meditación sobre la evidencia que realizamos apoyándonos en Descartes (y que, sin duda, traslucía claridad y evidencia absolutas) perdería su validez. Pues, en el caso de una *cogitatio* singularmente presente —por ejemplo, de un sentimiento que estamos vivenciando— quizá podríamos decir: «Esto está dado». Pero tendríamos que guardarnos mucho de atrevernos a formular la proposición universal: *la donación de un fenómeno reducido en cuanto tal es una donación absoluta e indudable*.

Esto es solo para guiarlos hacia el camino. En cualquier caso, resulta claro que la posibilidad de una crítica del conocimiento depende de la indicación de todavía otras formas de donación absoluta, diferentes de las *cogitationes* reducidas. Examinadas las cosas con más precisión, resulta que vamos más allá de estas últimas ya cuando predicamos algo sobre ellas en un juicio. Y también ya cuando decimos: en la base de este fenómeno judicativo hay este y aquel fenómeno de representación, este **[51]** fenómeno perceptivo contiene tales y tales aspectos (como, por ejemplo, contenidos cromáticos y otras cosas por el estilo). Incluso en el supuesto de que hagamos estos enunciados en la

más pura adecuación a los datos de la *cogitatio*, las formas lógicas, que se reflejan también en la expresión lingüística, van más allá de las simples *cogitationes*. [a]He ahí un plus que no consiste en absoluto en una mera aglomeración de nuevas *cogitationes*. Y aunque con el pensar predicativo se sumen nuevas *cogitationes* a aquellas sobre las que hacemos enunciados, no son estas las que constituyen el estado predicativo de las cosas, el objeto del enunciado.

Resulta más sencillo concebir, al menos para quien sea capaz de colocarse en la posición de la pura intuición y de evitar todos los prejuicios naturales, el conocimiento de que *pueden llegar a autodonación absoluta* no solo objetos singulares, sino también *universalidades, objetos universales y estados de cosas universales*. Este conocimiento es de importancia decisiva para la posibilidad de una fenomenología. Pues este es su carácter peculiar: que consiste en analizar e investigar esencias en el marco de la reflexión meramente intuitiva, de la autodonación absoluta. [b]Este es necesariamente el carácter de la fenomenología. Quiere, en efecto, ser ciencia y método de esclarecimiento de posibilidades: posibilidades de conocimiento, posibilidades de valoración, y quiere esclarecerlas desde su fundamento esencial. Se trata de posibilidades universalmente cuestionables y, por consiguiente, las investigaciones fenomenológicas son investigaciones universales de esencias. Análisis de esencias es *eo ipso* análisis genérico; [c]el conocimiento de esencias es conocimiento dirigido a esencias, a objetos universales. Aquí es asimismo el lugar legítimo para hablar del *a priori*. ¿Pues qué significa conocimiento *a priori* –si excluimos los conceptos de *a priori* empirísticamente falseados– sino conocimiento [d]dirigido puramente a esencias genéricas y que [e]extrae su validez solo del dominio de las esencias?

[f]En cualquier caso, este es el concepto justificado de *a priori*; otro resulta cuando entendemos por *a priori* todos aquellos

conceptos que, en cuanto categorías, encuentran una significación principal en cierto sentido y, además, todas aquellas leyes de esencia que se fundan en estos conceptos.

[52] Si nos concentramos en el primer concepto de *a priori*, entonces decimos que la fenomenología se las tiene que ver con el *a priori* en la esfera de los orígenes, de las donaciones absolutas; se las tiene que ver con las especies que han de captarse en la intuición genérica y con los estados de cosas *a priori* que se constituyen a sí mismos sobre la base de aquellas especies de un modo inmediatamente intuible. Sin embargo, si dirigimos nuestros esfuerzos a la crítica de la razón, no solo de la teórica, sino también de la práctica y de cualquier otra forma de razón, entonces la meta fundamental es, ciertamente, el *a priori* en el segundo sentido: establecer las formas y estados de cosas de principio, que han de ser dados por uno mismo y, por medio de esa autodonación, desarrollar, analizar y evaluar aquellos conceptos y leyes de la lógica, la ética y la doctrina de los valores que reivindican el estatus de principio.

[53] CUARTA LECCIÓN

Ampliación de la esfera de la investigación por medio de la intencionalidad [55]. — La autodonación de lo universal. El método filosófico del análisis de esencias [56]. — Crítica de la teoría de la evidencia basada en un sentimiento. Evidencia como autodonación [59]. — Ninguna limitación a la esfera de la inmanencia ingrediente. El tema es toda autodonación [60].

[55] Si nos ceñimos a la simple fenomenología del conocimiento, nuestro interés se centrará en la *esencia del conocimiento* [a]que puede ser mostrada de manera directamente plástica, es decir, en la mostración intuitiva y la separación analítica de las múltiples especies de fenómenos que abarca la vasta etiqueta de «conocimiento», postración intuitiva y separación analítica que se atienen al marco de la reducción fenomenológica y la autodonación. Así, las cuestiones son: ¿qué está esencialmente contenido y fundado en estos fenómenos?; ¿de qué factores constan?; ¿qué posibilidades de combinación originan cuando se toman esencialmente y de modo puramente inmanente?, y ¿qué relaciones genéricas brotan de aquí?

Y no se trata solo de lo inmanente ingrediente, sino también de lo *inmanente en el sentido intencional*. Pertenece a la esencia de las vivencias cognoscitivas tener una *intentio*: mientan algo; se refieren de un modo u otro a una objetualidad. El referirse a una objetualidad les pertenece, pero no el objeto. Y lo objetual puede aparecer, puede tener cierta donación en su aparecer, si bien no está como ingrediente en el fenómeno cognoscitivo ni existe como *cogitatio*. Explicar la esencia del conocimiento y

llevar las conexiones esenciales que le pertenecen a autodonación significa investigar por estos dos lados [lo inmanente ingrediente y lo inmanente en el sentido intencional], tratar de aclarar esta relación que pertenece a la esencia del conocimiento. Aquí es donde se hallan los enigmas, los misterios y los problemas en torno al sentido último de la objetualidad del conocimiento, incluido el de su capacidad o incapacidad de alcanzar su objeto cuando se trata del conocimiento que juzga, o el de su adecuación, cuando se trata del conocimiento evidente, etcétera.

En cualquier caso, toda esta investigación de esencias es, de hecho, investigación de géneros. El fenómeno cognoscitivo singular, que viene y desaparece en la corriente de la conciencia, no es el objeto del examen fenomenológico. La fenomenología está dirigida hacia las «fuentes del conocimiento», **[56]** hacia los orígenes que hay que intuir genéricamente, hacia los datos absolutos genéricos que proporcionan los criterios universales conforme a los que cabe medir el sentido y también la legitimización de todo nuestro confuso pensar, y según los cuales hay que resolver todos los enigmas concernientes a su objetualidad.

Ahora bien, ¿puede realmente la universalidad, pueden esencias universales y sus correspondientes estados de cosas universales alcanzar el mismo tipo de autodonación que el de una *cogitatio*? *¿No transciende lo universal como tal el conocimiento*? El conocimiento [a]universal, sin duda, está dado como dato absoluto; pero en ella buscaremos en vano lo universal, que se supone idéntico en el sentido más estricto en los innumerables conocimientos posibles de un mismo contenido inmanente.

Naturalmente, respondemos como ya hemos respondido: a esta transcendencia le inhiere lo universal como algo natural. Toda parte ingrediente del fenómeno cognoscitivo, de este objeto fenomenológico singular, es, a su vez, un objeto singular; así, lo universal, que desde luego no es algo singular, no puede

estar contenido como ingrediente en la conciencia de universalidad. Pero sorprenderse de *esta* transcendencia no es más que un prejuicio, algo que tiene su origen en una consideración inadecuada del conocimiento que no emana de la fuente misma. Pues uno debe tener claro precisamente el hecho de que el fenómeno absoluto, la *cogitatio* reducida, no vale como autodonación absoluta porque sea un objeto singular, sino porque en la pura intuición se muestra después de la reducción fenomenológica *justo como algo que se da absolutamente a sí mismo*. En la pura intuición podemos descubrir el fenómeno absoluto justo como tal donación absoluta, pero en no menor grado también la universalidad.

¿Es realmente así? Examinemos entonces casos de donación de lo universal, esto es, casos en que una conciencia puramente inmanente de lo universal se constituye sobre la base de algo singular intuido y dado en sí mismo. Tengo una intuición singular de rojo, o varias intuiciones singulares de este color; retengo la pura inmanencia; me cuido de llevar a cabo la reducción fenomenológica. Hago caso omiso de lo que pueda significar rojo por lo demás, de aquello como lo cual pueda estar apercibido transcendentemente (por ejemplo, como el rojo de una hoja de papel secante [57] que está encima de mi mesa y otras cosas por el estilo); y ahora, en un acto de pura intuición, realizo el *sentido* del pensamiento «rojo» en cuanto tal, de rojo *in specie*, por ejemplo, lo *universal idéntico* que es intuido en esto y aquello universal. Ahora ya no está mentado el objeto singular como tal, ya no lo está esto o aquello, sino rojo en general. Si realmente hacemos esto en un acto de pura intuición, ¿tendría todavía sentido que dudáramos acerca de qué sea rojo en general, qué sea mentado con «rojo» y qué pueda ser en su esencia? Lo intuimos; está ahí; mentamos eso de ahí, esa especie de rojo. [a]¿Podría un ser divino, un intelecto infinito, tener de la

esencia de rojo algo más que justo el simple hecho de intuirla de manera genérica?

Y si tenemos dadas, por ejemplo, dos especies de rojo, dos matices de rojo, ¿no podemos juzgar que son semejantes, no estos fenómenos individuales y singulares de rojo, sino las especies, los matices como tales? ¿No es aquí la relación de semejanza una donación genérica absoluta?

[b]Así, también esa donación es un dato puramente inmanente; no inmanente en el sentido falso, a saber, existiendo en la esfera de la conciencia individual. No estamos hablando de los actos de abstracción en el sujeto psicológico ni de las condiciones psicológicas en las que esta se ejecuta. Estamos hablando de la esencia genérica rojo o del sentido rojo y de su donación en la intuición genérica.

Ahora bien, del mismo modo como carece de sentido seguir preguntando y dudando acerca de cuál es la esencia de rojo o cuál es el sentido de rojo cuando, intuyendo rojo y captándolo en términos de su especie concreta, se mienta con la palabra «rojo» justamente lo que se capta e intuye; así también carece de sentido, con respecto a la esencia del conocimiento y a la estructura fundamental del conocimiento, dudar acerca de cuál es su sentido cuando uno tiene los fenómenos ejemplares justo ante los ojos y sus correspondientes especies dados en una reflexión que envuelve solo los actos de la pura intuición e ideación dentro de la esfera de la reducción fenomenológica. Cierto que el conocimiento no es una cosa tan sencilla como el rojo. Uno debe distinguir múltiples formas y especies del conocimiento y no solo esto: cabe investigar, además, los modos como estas formas y especies se relacionan entre sí. Pues entender el conocimiento significa aclarar genéricamente los *nexos teleológicos* del conocimiento, **[58]** que terminan en ciertas relaciones esenciales entre diversos tipos esenciales de formas intelectuales. Y esto incluye también [a]la aclaración última de los princi-

pios que, como condiciones ideales de la posibilidad de la objetividad científica, sirven como normas que regulan todo el procedimiento de la ciencia empírica. Toda la investigación encaminada a la aclaración de los principios se mueve por entero en la esfera de las esencias, la cual, a su vez, se constituye sobre el fondo de fenómenos singulares de la reducción fenomenológica.

En cada paso, el análisis es análisis de esencias y examen de los estados genéricos de cosas que han de ser constituidos en la intuición inmediata. Toda la investigación es, pues, una investigación *a priori*; naturalmente, no es *a priori* en el sentido de la deducción matemática. Lo que la distingue de las ciencias apriorísticas objetivadoras es su método y su objetivo. *La fenomenología procede aclarando intuitivamente, determinando y distinguiendo el sentido*. Ella compara, distingue, asocia, pone en relación, divide en partes o separa momentos. Pero todo esto en el acto de pura intuición. No teoriza ni matematiza; en efecto, no ofrece explicaciones en el sentido de la teoría deductiva. Al aclarar los conceptos y las proposiciones fundamentales que, como principios, regulan la posibilidad de la ciencia objetivadora y al convertir finalmente también sus propios conceptos fundamentales y principios en objeto de aclaración reflexiva, termina allí donde empieza la ciencia objetivadora. La fenomenología es, por tanto, una ciencia en un sentido enteramente diferente, con tareas y métodos del todo diferentes. *El proceder intuitivo e ideador dentro de la más estricta reducción fenomenológica es su propiedad exclusiva, es el método específicamente filosófico, puesto que tal método pertenece de manera esencial al sentido de la crítica del conocimiento y, por consiguiente, a toda crítica de la razón en general* (es decir, también a la crítica de la razón valorativa y práctica). Pero todo cuanto, además de la crítica de la razón, se llame igualmente filosofía en un sentido genuino cabe referirlo a esa crítica. Esto incluye la metafísica de la [59] natu-

raleza y la metafísica de la vida del espíritu en su conjunto y, por tanto, la metafísica en cuanto tal en el más amplio sentido.

En semejantes casos del intuir, se habla de *evidencia*; y, en efecto, aquellos que conocen el concepto preciso de evidencia y se atienen con firmeza a su esencia, tienen solo este tipo de asuntos en mente. Lo fundamental es que uno no pase por alto el hecho de que la evidencia es esta conciencia, una conciencia que efectivamente intuye, que aprehende su objeto mismo directa y adecuadamente; que evidencia no significa otra cosa que autodonación adecuada. Los teóricos empiristas del conocimiento, que tanto hablan del valor de la investigación de los orígenes y que, sin embargo, permanecen tan alejados de los verdaderos orígenes como los racionalistas más extremos, nos quieren hacer creer que toda la diferencia entre juicios evidentes y juicios no evidentes consiste en cierto sentimiento por el que se distinguen los primeros. Pero ¿cómo puede contribuir aquí un sentimiento a la inteligibilidad de algo? ¿Qué puede conseguir? ¿Quizá clame algo así como: «¡Alto! ¡Aquí está la verdad!»? Mas ¿por qué tenemos que creerle entonces? ¿Por qué esta creencia tiene que estar provista nuevamente con un índice de sentimiento? ¿Y por qué un juicio del tipo «2 x 2 = 5» no tiene nunca este índice de sentimiento? ¿Y por qué no puede tenerlo? ¿Cómo llega uno realmente a esta teoría de los índices de sentimiento? Bien, uno se dice: «Lógicamente hablando, el mismo juicio, por ejemplo, el juicio "2 x 2 = 4", puede serme evidente unas veces y otras no serlo; el mismo concepto de "4" puede estarme intuitivamente dado con evidencia unas veces y otras, en una representación meramente simbólica. Luego, con respecto al contenido, tenemos en ambos casos el mismo fenómeno; pero en uno de ellos nos las tenemos que ver con un valor preeminente, un carácter de valor, un sentimiento distintivo. ¿Tengo en cada caso realmente el mismo fenómeno, solo que en uno acompañado por un sentimiento y en el otro no? Si

uno presta atención a los fenómenos, advierte enseguida que en realidad no es uno y el mismo fenómeno el que está presente en ambos casos, sino que se trata de dos fenómenos esencialmente distintos, que solo tienen una cosa en común. Si veo que 2 x 2 = 4 y lo digo en un juicio vagamente simbólico, miento en ambos casos lo mismo; pero mentar lo mismo no significa tener el mismo fenómeno. El contenido es en ambos casos diferente: en uno, intuyo, y en la intuición está dado el estado de cosa objetivo mismo; en el otro, tengo la mención simbólica. En un caso, tengo intuición, en el otro, intención vacía.

[60] [a]¿Consiste, pues, la diferencia en que en ambos casos hay un rasgo común, el mismo «sentido», en un caso, con un índice de sentimiento y, en el otro, no? Uno debería mirar solo a los fenómenos mismos, en lugar de hablar de ellos desde arriba y desde ahí hacer construcciones sobre ellos. Tomemos un ejemplo aún más sencillo: si una vez tengo rojo en intuición viva, y otra vez pienso en rojo en una intención simbólica vacía, ¿podemos entonces decir que en ambos casos está presente como ingrediente el mismo fenómeno de rojo, solo que en un caso con un sentimiento y en otro sin él?

Basta entonces con mirarse los fenómenos más de cerca para darse cuenta de que son enteramente diferentes, unidos solo por algo que llamamos sentido y que hemos de identificar en cada caso. Pero si la diferencia inhiere a los fenómenos mismos, ¿precisamos todavía de algo así como un sentimiento para distinguirlos? ¿Y no consiste la diferencia justo en que, en un caso, tenemos delante de nosotros la autodonación del rojo, la autodonación de los números y de la ecuación numérica general o, expresado en términos subjetivos, que esto es [b]adecuadamente aprehendido en un acto de intuición y posesión de las cosas por uno mismo, mientras que, en el otro caso, justo nos hallamos ante un simple mentar las cosas? Por esta razón, no podemos aceptar la noción de evidencia basada en un sentimiento. Ella

solo se justificaría si se acreditara en la pura intuición y si esta última significara precisamente lo que *nosotros* exigimos de él, lo cual contradice la noción de evidencia basada en un sentimiento.

Aplicando el concepto de evidencia, ahora también podemos decir: tenemos evidencia del ser de la *cogitatio,* y porque tenemos evidencia, la *cogitatio* no implica [c]enigma alguno, luego tampoco el enigma de la transcendencia; nos vale como algo incuestionable de lo que podemos disponer. En no menor grado tenemos evidencia de lo universal; *objetos universales* y *estados de cosa objetivos* nos llegan en autodonación, y, por tanto, incuestionablemente están dados en el mismo sentido, a saber, dados por sí mismos [d]de forma adecuada en el sentido más estricto.

Por consiguiente, la reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia ingrediente, a la esfera de lo incluido como ingrediente en el absoluto «esto» de la *cogitatio*; no significa de modo alguno la limitación a la esfera de la *cogitatio,* sino la restricción a la esfera de la *autodonación pura,* a la esfera de aquello de lo que no solo se habla y **[61]** se mienta; y tampoco a la esfera de lo que se percibe, sino a la de lo que está dado exactamente en el sentido en que está mentado —y dado por sí mismo en el sentido más estricto—, de tal modo que nada de lo mentado deja de estar dado. En una palabra: limitación a la esfera de la evidencia pura, pero entendiendo este término en cierto sentido estricto que excluye ya la «evidencia mediata» y, sobre todo, toda noción de evidencia en un sentido laxo.

La donación absoluta es algo último. Desde luego, resulta fácil decir y afirmar que se tiene algo absolutamente dado, cuando en verdad no es así. El dato absoluto puede ser objeto de un discurso vago o estar dado en donación absoluta. De la misma manera como puedo ver un fenómeno de rojo y hablar mera-

mente sobre él sin intuirlo, así también puedo hablar sobre la intuición del rojo y puedo intuir la intuición del rojo y, así, aprehender la intuición misma del rojo en un acto de intuición. Por otra parte, negar la autodonación en general significa negar toda norma última, todo criterio básico que dé sentido al conocimiento. Pero entonces uno debería declararlo todo como ilusión y, de un modo absurdo, declarar también la ilusión misma como ilusión y así dejarse arrastrar por el contrasentido del escepticismo. Se sobreentiende, empero, que solo quien *ve* fundamentos, quien asigna sentido al ver, al intuir y a la evidencia puede argumentar de esta manera contra el escéptico. No podemos hacer nada con quien no ve o no quiere ver, con quien habla y argumenta, pero que siempre permanece en una situación en la que asume todas las contradicciones y, al mismo tiempo, niega todas las contradicciones. No podemos responder: «“Evidentemente” es así». Una persona como esta negaría que exista algo así como «evidente». Es algo parecido al caso de alguien ciego que quisiera negar la vista; o, mejor todavía, como si alguien que puede ver quisiera negar que ve y que hay vista. ¿Cómo podríamos convencerle, suponiendo que no tuviera ningún otro sentido?

Así pues, si nos atenemos a la donación absoluta de las cosas que —como ya hemos establecido— no significa autodonación de los objetos singulares ingredientes (por ejemplo, de los objetos singulares absolutos de la *cogitatio*), entonces se plantea la cuestión de hasta dónde se extiende la autodonación y en qué medida o en qué sentido se vincula a la esfera de las *cogitationes* [62] y los objetos universales que las generalizan. Si uno descarta el prejuicio primero y aparentemente plausible que ve lo absolutamente dado solo en la *cogitatio* singular y en la esfera de la inmanencia ingrediente, entonces tiene que deshacerse ahora también de ese otro prejuicio, no menos aparentemente plausible, según el cual nuevas objetualidades dadas en sí mis-

mas surgen *únicamente* en las intuiciones genéricas tomadas de aquella esfera.

Quizá uno empezaría diciendo: «En la percepción refleja tenemos las *cogitationes* absolutamente dadas en cuanto las experimentamos de manera consciente»[72]. Entonces podemos mirar hacia lo universal que se singulariza en ellas y en sus aspectos ingredientes; podemos, en la abstracción intuitiva, aprehender universalidades y constituir por medio del pensamiento relacionante e intuitivo los nexos esenciales basados puramente en ellas como estados de cosas objetivos dados en sí mismos. Eso sería todo.

Sin embargo, no hay tendencia más peligrosa para el conocimiento intuitivo de los orígenes y de los datos absolutos que la de cavilar demasiado y extraer de esas reflexiones pensantes supuestas obviedades. Obviedades que la mayoría de las veces nadie se cuida de formular de manera expresa y que, ya por esa razón, no están sujetas a ninguna crítica intuitiva; obviedades que más bien determinan tácitamente la dirección de la investigación y la delimitan de forma improcedente. *Conocimiento intuitivo es aquella forma de razón que se propone traer el entendimiento a la razón*. El entendimiento no debe interferir y pasar de contrabando sus cheques en blanco no garantizados entre los garantizados; y aquí no se pone en cuestión su método de cambio y conversión, que se basa en los meros bonos del Tesoro.

Por tanto, lo menos posible de entendimiento, pero lo más posible de la intuición pura. *Intuitio sine comprehensione*. De hecho, esto nos trae a la memoria el lenguaje de los místicos cuando describen la intuición intelectual, que no es ningún saber del entendimiento. Todo el arte consiste en dejar la palabra puramente al ojo que intuye y excluir todo mentar que trasciende entretejido con la intuición; excluir aquellas cosas que están pretendidamente codadas o copensadas con lo que es in-

tuido y excluir aquellas cosas que, eventualmente, se hayan interpretado por medio de una reflexión adicional. La pregunta constante es: el objeto mentado, [63] ¿está dado en el sentido auténtico, es intuido y aprehendido en el sentido más estricto, o va la mención más allá?

Dado esto por supuesto, pronto nos damos cuenta de que sería una *ficción* creer que la investigación intuitiva se mueve en la esfera de la llamada *percepción interna* y en una abstracción puramente inmanente construida sobre ella y que idea sus fenómenos y aspectos fenoménicos. Hay múltiples modos [a]de objetualidad y, con ellos, múltiples modos de la llamada «donación»; y quizá la donación del ser en el sentido de la llamada «percepción interna» y, a su vez, la donación del ser en la ciencia natural objetivadora no sean más que unos entre los modos de donación, mientras que los otros, si bien calificados de no existentes, son también modos de donación y solo por el hecho de que lo son pueden ser contrapuestos a aquellos otros y distiguidos de ellos con respecto a sus formas de evidencia.

[65] QUINTA LECCIÓN

La constitución de la conciencia del tiempo [67]. — La captación de esencias como donación evidente de la esencia. Constitución de la esencia singular y de la conciencia de lo universal [68]. — Los datos categoriales [71]. — Lo pensado simbólicamente como tal [73]. — El ámbito de investigación en su máxima extensión: la constitución de los diferentes modos de objetualidad en el conocimiento. El problema de la correlación entre conocimiento y objetualidad del conocimiento [73].

[67] Una vez que hemos establecido la evidencia de la *cogitatio* y aceptado el paso siguiente de la donación evidente de lo universal, este paso nos lleva de inmediato a tomar otros.

Percibiendo color y practicando la reducción, obtengo el fenómeno puro de color. Y si ahora llevo a cabo una abstracción pura, obtengo la esencia de color [a]fenomenológico en cuanto tal. Pero ¿no estoy también en plena posesión de esta esencia cuando tengo una fantasía clara?

El [b]*recuerdo,* sin embargo, [c]no es una cosa tan simple. Desde el principio, ya ofrece distintas formas de objetualidad y de donación, entretejidas entre sí. Uno podría remitirse, pues, al llamado *recuerdo primario,* a la *retención* necesariamente entretejida con toda percepción. La vivencia que ahora experimentamos se convierte en objeto para nosotros en la reflexión inmediata, y en ella se presenta siempre lo mismo objetual: el mismo tono, que hace un instante era aún un ahora real, siempre el mismo, solo que ahora retrocediendo hacia el pasado y consti-

tuyendo en él el mismo punto objetivo del tiempo. Y si el tono no cesa, sino que dura y, durante su duración, se presenta con respecto al contenido como siendo el mismo o modificándose, ¿no puede captarse con evidencia (dentro de ciertos límites) el hecho de que dura o se modifica? Y, a su vez, ¿no significa esto que la intuición *alcanza más allá* del puro punto del ahora, esto es, que es capaz de retener intencionalmente, en un nuevo ahora, lo que ya no existe ahora y de llegar a estar cierto de un tramo del pasado en el modo de una donación evidente? Aquí, de nuevo, hay que distinguir, por una parte, lo cada vez objetual, que es y que era, que dura y se transforma, y, por otra parte, el correspondiente fenómeno de presente y pasado, de duración y transformación, que es en cada caso un ahora y que —en los escorzos que contiene y en la constante **[68]** transformación que experimenta— trae a aparición, a manifestación el *ser temporal*. Lo objetual no es una parte ingrediente del fenómeno; en su temporalidad tiene algo que no puede encontrarse o disolverse en el fenómeno, y aun así se constituye en el fenómeno. Se presenta en el fenómeno y está en él dado como «siendo» evidentemente.

[a]Asimismo, en cuanto a la donación de esencias, cabe decir que esta no se constituye sobre la base de la percepción y de la retención entretejida con ella solo de tal manera que, por decirlo así, extrae del fenómeno mismo un universal, sino también de tal modo que *universaliza* el objeto que aparece, que pone un universal con respecto a él: por ejemplo, contenido temporal, duración y transformación en cuanto tales. Además, también la fantasía y la rememoración pueden servir como base a la donación de esencias, proporcionando ellas mismas las posibilidades que pueden ser aprehendidas puramente. En el mismo sentido, la donación de esencias extrae universales de estos últimos actos, universales que, por otra parte, no están contenidos como ingredientes en ellos.

Resulta obvio que una captación de esencias plenamente evidente *remite* a una intuición singular, sobre cuya base tiene que constituirse, pero *no* por ello remite necesariamente a una *percepción singular,* que ha dado lo singular en cuanto ejemplo como algo presente ahora en forma de ingrediente. La esencia [b]del fenómeno de la cualidad acústica, de la intensidad acústica, del matiz cromático, de la luminosidad y otras cosas por el estilo está dada en sí misma tanto si la abstracción ideadora se realiza sobre la base de una *percepción* como cuando lo hace sobre la base de una *representificación de la fantasía*. La *posición de existencia* [c]efectiva [en el caso de la percepción] y modificada [en el caso de la representificación] es en ambos casos *irrelevante*. Y lo mismo vale para la captación de esencias que se refiere a las especies en el sentido genuino de los datos psíquicos, tales como juicio, afirmación, negación, percepción, inferencia y demás elementos. Y, naturalmente, también sigue válido para estados genéricos de cosas que pertenecen a tales objetos universales. La evidencia de que de dos tipos de tono diferentes uno es más bajo y el otro más alto y de que esta relación no es reversible se constituye en el acto de la intuición. Los ejemplos tienen que hallarse a la vista, pero no necesariamente en el modo en que lo hacen los estados de cosas de la percepción. Para la consideración de esencias, percepción y representación de la fantasía son equivalentes; en ambos casos puede intuirse, abstraerse la misma esencia, **[69]** y las posiciones de existencia entretejidas son irrelevantes. El hecho de que el tono percibido, junto con su intensidad, su cualidad, etcétera, *exista* en cierto sentido, y que el tono de la fantasía, digámoslo a las claras, el tono fingido, *no exista*; el hecho de que el primero esté presente con evidencia como ingrediente y el otro no; el hecho de que, en el caso de la rememoración, el tono esté puesto como habiendo sido en vez de existiendo como ahora y esté solo representificado en el ahora: todo ello forma parte de otras consideraciones. Esto son

cosas que no se plantean en la consideración de esencias, salvo que esta se dirija a presentar precisamente esas diferencias, que también tienen su donación y sobre las cuales pueden establecerse evidencias intelectuales genéricas.

Por lo demás, está claro que incluso cuando los ejemplos subyacentes están dados en la percepción, precisamente no se toma en consideración aquello que caracteriza el dato de la percepción: la existencia. La fantasía, sin embargo, no funciona para la consideración de esencias solo de la misma manera que la percepción, sino que también parece contener en sí misma *datos singulares,* a saber, datos efectivamente evidentes.

Tomemos la *mera fantasía,* sin la posición del recuerdo. Un color fantaseado no es un dato en el sentido de un color de la sensación. Distinguimos el color fantaseado de una vivencia de fantasear este color. El rondar del color en mi fantasía —por decirlo toscamente— es un ahora, es una *cogitatio* ahora existente, pero el color mismo no es un color ahora existente, no es sentido. Por otra parte, en cierto modo sí está dado, puesto que se halla ante mis ojos. Al igual que los colores de sensación, puede ser reducido a través de la exclusión de todas las significaciones transcendentes. No significa para mí, pues, color del papel, color de la casa y cosas por el estilo. Puede suspenderse toda posición empírica de existencia. Entonces tomo el color exactamente como lo «intuyo», lo «experimento», por decirlo así.[a] Pero, a pesar de ello, no es una parte ingrediente de la vivencia de la fantasía; no es un color presente, sino re-presentado[73], está *como* ante los ojos, pero no como una presencia en cuanto ingrediente. Pero con todo, es intuido y, como intuido, está dado [b]en cierto sentido. Con ello, no lo pongo como una *existencia* física o psíquica; tampoco lo pongo en el sentido de una *cogitatio* genuina, pues esta es un ahora ingrediente, una donación que se caracteriza con evidencia como donación en el ahora. [70] El hecho de que el color de la fantasía no esté dado

ni en el uno ni en el otro sentido no significa, empero, que no lo esté en ninguno. Aparece y aparece él mismo; se presenta a sí mismo; intuyéndola en su representificación [en su hacerse presente] puedo juzgar sobre él, sobre los aspectos que lo constituyen y las interconexiones de estos últimos. Naturalmente, estos aspectos también están dados en el mismo sentido y, en el mismo sentido, no están existiendo «efectivamente» en la vivencia entera de la fantasía; no están presentes como ingredientes, sino que solo están «representados». El juicio puro de la fantasía, que expresa meramente el *contenido*, la esencia singular de lo que aparece, puede decir: esto es de tal índole, contiene estos aspectos, varía de tal y tal modo, sin emitir el menor juicio sobre la existencia como ser efectivo en el tiempo efectivo, sobre el ser efectivo en el ahora, el pasado y el futuro. Así, podríamos decir que se juzga sobre la *esencia individual* y no sobre la existencia. Precisamente por esta razón, el juicio genérico de esencias —que solemos llamar simplemente juicio de esencias— es independiente de la diferencia entre percepción y fantasía. La percepción pone *existencia*, pero también tiene una *esencia*: el *contenido* puesto como existente puede ser el mismo en la representificación.

Pero la contraposición de *existencia* y *esencia* no significa otra cosa que aquí se manifiestan y han de distinguirse dos modos de ser en dos modos de autodonación. En el mero fantasear un color, la existencia, que pone el color como realidad efectiva en el tiempo, está fuera de cuestión; no se hacen juicios sobre ello y nada de ello está dado en el *contenido* de la fantasía. Pero este color aparece, está allí, es un «esto» que puede convertirse en sujeto de un juicio, incluso de un juicio evidente. Por tanto, en las intuiciones de la fantasía y los juicios evidentes que se fundan en ellas se manifiesta un modo de donación. Ciertamente, si nos limitamos a la esfera de los objetos singulares, no podemos ir muy lejos con estos tipos de juicio. Solo cuando consti-

tuimos juicios genéricos de esencias, obtenemos la firme objetividad requerida por la ciencia. [a]Pero esto no nos interesa aquí. Con todo, parece que nos quedamos atrapados en un remolino formidable.

El punto de partida fue la *evidencia de la cogitatio*. Y, en un principio, pareció que tuviéramos un suelo firme [71] —nada más que puro ser. Bastaría tomarlo e intuirlo. Resulta fácil admitir que, con respecto a esa donación, pueden hacerse comparaciones y distinciones, mostrarse objetos universales específicos y, así, llegar a juicios de esencia. Pero, después de un examen más detenido, se pone de manifiesto que el ser puro de la *cogitatio* no se presenta en absoluto como una cosa tan simple. Se ha mostrado que ya en la esfera cartesiana se «constituyen» diversas formas de objetualidad, y el constituirse significa que los datos inmanentes no están, como parece al principio, simplemente en la conciencia como en una caja, sino que se presentan en cada caso en algo así como «apariciones». *[Erscheinungen*], en apariciones que no son ellas mismas los objetos ni contienen como ingrediente los objetos; apariciones que, en su cambiante y peculiarísima estructura, en cierto sentido crean los objetos [a]para el yo, en la medida en que se requieren precisamente fenómenos de tal especie y estructura para que exista lo que se llama «donación».

El *objeto temporal originario* se constituye en la percepción y su retención. Solo en una tal conciencia puede estar dado el tiempo. Así, lo universal se constituye en la *conciencia de universalidad* construida sobre la percepción o la fantasía; y en la fantasía, pero también en la percepción, se constituye, prescindiendo de la posición de existencia, el contenido intuitivo en el sentido de la *esencia* singular. Y a esto se añaden, para que no nos olvidemos, los actos categoriales, que están presupuestos en los enunciados evidentes. Las formas categoriales que entran en escena —que se expresan en palabras como «es» y

«no», «lo mismo» y «lo otro», «uno» y «varios», «y» y «o», en la forma de la predicación y atribución— remiten a formas del pensamiento, por medio de las cuales vienen a conciencia, cuando se construyen adecuadamente, ciertos datos sobre la base de actos elementales que hay que enlazar sintéticamente: estados de cosas de esta o aquella forma ontológica. Aquí también «acontece» el «constituirse» de la correspondiente objetualidad que se produce en actos de pensamiento formados de ciertas maneras. Y la conciencia, en la que tiene lugar la donación y, por decirlo así, el puro intuir las cosas, no es, una vez más, algo así como una mera caja en que esos datos [72] sencillamente están, sino que la *conciencia que intuye* es, prescindiendo de la atención, *actos de pensamiento formados de ciertas maneras*. Y las cosas, que no son los actos de pensamiento, están, sin embargo, constituidas en ellos, vienen a donación en ellos; y constuidos esencialmente solo de esta manera, es como se muestran como lo que son.

Pero ¿no son todas estas cosas simples prodigios? ¿Y dónde comienza y dónde termina este constituir objetualidad? ¿Hay en él límites efectivos? ¿No se consuma en cierto sentido una donación en cada representación y cada juicio? ¿No es toda objetualidad —en cuanto que es intuida, representada, pensada de tal o cual manera— un dato, incluso un dato evidente? En la percepción de una cosa externa, por ejemplo, una casa que está ante nuestros ojos, lo que se percibe es precisamente la cosa. Esta casa es una transcendencia y, [a]en lo tocante a su existencia, cae en la reducción fenomenológica. Lo que está dado de modo efectivamente evidente es el aparecer de la casa, esta *cogitatio* que emerge en la corriente de la conciencia y acaba en él. En este fenómeno de la casa encontramos un fenómeno de rojo, un fenómeno de extensión, etcétera. Estos son datos evidentes. Pero ¿no es acaso también evidente que en el fenómeno de la casa aparece precisamente una casa, razón por la cual se llama justa-

mente «percepción de una casa»? Y no se trata de una casa en general, sino exactamente de esta casa, determinada así y asá y que aparece con tales determinaciones. ¿No puedo decir, juzgando con evidencia: «De acuerdo con la aparición o con esta percepción la casa es de tal y tal manera, un edificio de ladrillo con tejado de pizarra, etcétera»?

Y cuando provoco una ficción en la fantasía, de tal forma que, por ejemplo, me imagine al caballero San Jorge matando al dragón, ¿no es evidente que el fenómeno de fantasía representa precisamente a San Jorge, a este San Jorge «que» ha de «ser» descrito con tales y cuales rasgos, [b]y que [representa] ahora esta «transcendencia»? ¿No puedo juzgar aquí con evidencia, no sobre el contenido ingrediente del fenómeno de fantasía, sino sobre la aparición del objeto? Cierto que solo un lado del objeto —unas veces este, otras aquel— cae en el marco de la auténtica representificación; pero, comoquiera que ello sea, es evidente que este objeto —el caballero San Jorge, etcétera— se halla en el sentido de la aparición y que se manifiesta en ella a modo de aparición «como dato».

[73] Y, finalmente, consideremos el llamado [a]*pensamiento simbólico*. Pienso, por ejemplo, «2 x 2 = 4» sin intuición alguna. ¿Puedo dudar de que pienso en esta proposición numérica y de que lo pensado no concierne, por ejemplo, al tiempo que hace hoy? ¿También aquí tengo evidencia y, por tanto, algo así como una donación? Y si hemos llegado a este punto, entonces nada nos previene de reconocer asimismo el hecho de que de cierta manera también el contrasentido, lo que es completamente absurdo, está «dado». Un cuadrado redondo no aparece en la fantasía como me aparece el caballero que mata al dragón, y tampoco lo hace en la percepción como una cosa exterior cualquiera. Pero, sin embargo, ahí hay evidentemente un objeto intencional. Puedo describir el fenómeno «pensamiento de un cuadrado redondo» en términos de su contenido ingrediente, pero

el cuadrado redondo no está en él. Y, con todo, es evidente que está pensado en ese pensamiento y que a lo pensado de esa manera se le atribuye redondez y cuadratura o que el objeto de ese pensamiento es redondo y cuadrado a la vez.

[b]Ahora bien, en ningún caso queremos decir que los datos indicados en la última serie de consideraciones están dados en el sentido genuino de una donación real y efectiva. De lo contrario, resultaría que cualquier cosa percibida, representada, fingida o simbólicamente representada, cada ficción y absurdidad estarían «dadas con evidencia». Solo queremos llamar la atención sobre las *grandes dificultades* que *se encuentran* aquí. En principio, no pueden, antes de su clarificación, impedirnos decir que *hasta donde llegue la evidencia real efectiva, hasta allí llega también la donación*. Pero, naturalmente, la pregunta capital será en todas partes averiguar con pureza qué está verdaderamente dado en ella y qué no lo está, qué es producido por un pensamiento inauténtico y luego imputado por él sin ningún fundamento en los datos.

Y por doquier, no se trata de establecer apariciones arbitrarias como dadas, sino de penetrar en la esencia de la donación [c]y el constituirse de los diferentes modos de objetualidad. Ciertamente, todo fenómeno intelectual tiene su referencia objetual, y cada fenómeno —esto es una primera forma de penetrar en su esencia— tiene su contenido ingrediente como transcurso de los momentos que lo componen como ingrediente; y, de otra parte, posee su objeto intencional, un objeto que mienta como constituido en cada caso de acuerdo con su índole esencial.

[74] Si esta situación ha de llevarse realmente a evidencia, entonces esta tiene que enseñarnos todo lo que necesitamos. En ella hay que aclararse lo que significa propiamente esa «inexistencia intencional[74]» y cómo está relacionada con el contenido ingrediente del fenómeno intelectual mismo. Es preciso

que veamos en qué nexo aparece como evidencia efectiva y auténtica y qué está dado de manera efectiva y auténtica en ese nexo. [a]Se tratará, pues, de *mostrar los diferentes modos de la donación auténtica, es decir, la constitución de los diferentes modos de objetualidad* y *las relaciones de unos con otros*: la donación de la *cogitatio,* la donación de la *cogitatio revivida en un recuerdo fresco,* la donación de la *unidad de la aparición* que dura en la corriente de fenómenos, la donación de su *modificación,* la donación [b]de la *cosa* en la percepción «externa», la donación de las diferentes formas de la fantasía y la rememoración, así como, en los nexos correspondientes, la donación de múltiples *percepciones* y demás formas de *representación* que se unifican sintéticamente. Y, por supuesto, también tenemos [c]las *donaciones lógicas,* la donación de la *universalidad,* del *predicado,* del *estado de cosas,* etcétera; y asimismo la donación del *contrasentido,* de la *contradicción* y del *no-ser*, etcétera. En todas partes, la donación —ya se manifieste en ella algo meramente representado o algo verdaderamente existente, algo real o ideal, algo posible o imposible— es *una donación en el fenómeno del conocimiento,* en el fenómeno de un pensamiento en el sentido más amplio de la palabra, y *en la consideración de esencias hay que investigar por todas partes esta correlación por el momento tan maravillosa*.

Solo en el conocimiento puede estudiarse la esencia de la objetualidad en cuanto tal según todas sus configuraciones fundamentales. Solo en él está dada; puede intuirse con evidencia. Pues esta *intuición evidente* es ella misma el *conocimiento en el sentido más preciso*; y la objetualidad no es una cosa que se halle dentro del conocimiento como en un saco, como si el conocimiento fuera una forma por todos los lados igual de vacía, uno y el mismo saco vacío, en el que unas veces [75] se mete esto y otras veces aquello. Antes bien, en la donación vemos *que el objeto se constituye en el conocimiento,* que cuantas formas fundamentales de la objetualidad cabe distinguir, tantas formas fun-

damentales de los actos cognoscitivos de donación y de los [a]grupos, nexos de actos cognoscitivos, hay que distinguir igualmente. Y los actos de conocimiento, más ampliamente concebidos como actos de pensamiento en cuanto tal, no son singularidades inconexas que vengan y vayan sin relación en la corriente de la conciencia. Referidas esencialmente las unas a las otras, muestran *correspondencias* teleológicas [b]y respectivos nexos de cumplimiento, corroboración, verificación y sus opuestos. Y todo depende de estos *nexos*, que representan la unidad inteligible. Ellos mismos constituyen objetualidad; ellos conectan de una manera lógica los actos de donación inauténtica con los actos de donación auténtica, los actos de mera representación o, más bien, de mera creencia, y los actos de comprensión; así como las multiplicidades de actos referidos a lo mismo objetual, ya sean actos de pensar intuitivo o de pensar no intuitivo.

[c]Y solo en estos nexos se constituye la objetualidad de las ciencias objetivas y, sobre todo, la objetualidad de la realidad efectiva espacio-temporal —no de un golpe, sino en un proceso gradualmente ascendente.

Es preciso estudiar todo eso, y estudiarlo en la esfera de la evidencia pura para aclarar los grandes problemas de la esencia del conocimiento y del sentido de la *correlación de conocimiento y objetualidad de conocimiento*. El problema originario fue *la relación entre la vivencia subjetivamente psicológica y la realidad aprehendida en ella en cuanto tal,* en primer lugar la realidad efectiva y luego también la matemática y las demás realidades ideales. Primero necesitamos comprender que el *problema radical* es más bien la *relación entre conocimiento y objeto,* pero en sentido *reducido,* según el cual no se habla de conocimiento humano, sino de conocimiento en cuanto tal, sin ninguna referencia de [d]co-posición existencial, ya sea al yo empírico o a un mundo real. Necesitamos comprender que el [76] problema verdaderamente importante es el de la *donación última de senti-*

do del conocimiento y, por tanto, el de la objetualidad en cuanto tal, que solo es lo que es, en su correlación con el conocimiento posible. Asimismo, necesitamos comprender que este problema puede resolverse solo en la esfera de la evidencia pura, en la esfera de la donación, la cual, por ser absoluta, proporciona la norma última; y que, de acuerdo con esto, tenemos que investigar por medio del procedimiento intuitivo [a]una por una todas las formas básicas de conocimiento y todas las formas básicas de objetualidad que vienen a darse en él (bien completa o parcialmente) para así determinar el sentido de todas las correlaciones que cabe clarificar.[b]

SUPLEMENTOS

[79] SUPLEMENTO I[75]

En el conocimiento está dada la naturaleza, pero también la humanidad en sus asociaciones y obras culturales. Todo esto *se conoce*. Pero al conocimiento de la cultura, como acto que constituye el sentido de esta objetualidad, le pertenecen también el valorar y el querer.

El conocimiento se refiere al objeto con un sentido cambiante en vivencias cambiantes, en afecciones y acciones del yo cambiantes.

En la actitud natural, junto a la doctrina *lógica* formal del sentido y la doctrina de las proposiciones verdaderas como sentidos válidos, tenemos todavía *otras investigaciones científicas naturales*: distinguimos los *géneros fundamentales* (regiones) de objetos y consideramos, por ejemplo, para la región de la mera naturaleza física en su universalidad esencial qué es lo que pertenece irrevocablemente a ella, a cado objeto de la naturaleza en sí mismo y en su relación con la naturaleza. Practicamos ontología de la naturaleza. Ahí explicamos el sentido —y esto significa, el sentido válido— de un objeto de la naturaleza como objeto del conocimiento de la naturaleza, como «el» objeto

mentado en tal conocimiento; mostramos aquello sin lo cual no puede pensarse un objeto posible de la naturaleza, esto es, un objeto de posible experiencia externa de la naturaleza, si ha de poder ser verdaderamente existente. Consideramos, pues, el *sentido* de la experiencia externa (el objeto-mentado), a saber, el sentido en su *verdad*, en su existencia verdadera o válida de acuerdo con sus elementos constitutivos esenciales.

Asimismo consideramos el *verdadero sentido de una obra de arte en general* y el sentido particular de una determinada obra de arte. En el primer caso, estudiamos la «esencia» de una obra de arte en su pura universalidad; en el segundo caso, el contenido efectivo de la obra de arte efectivamente dada, lo que equivale aquí a conocer el objeto determinado (como verdaderamente [80] existente, según sus verdaderas determinaciones), como, por ejemplo, una sinfonía de Beethoven. De la misma manera, estudiamos genéricamente la esencia de un Estado en general o estudiamos empíricamente la esencia del Estado alemán en alguna época de acuerdo con sus rasgos universales o sus determinaciones enteramente individuales, esto es, estudiamos este ser individual objetual «Estado alemán». Podemos establecer un paralelo, por ejemplo, con la determinación natural del objeto individual «Tierra». Así pues, junto a las investigaciones empíricas y las leyes empíricas e individuales, tenemos las investigaciones ontológicas, que son investigaciones de sentidos verdaderamente válidos no solo en universalidad formal, sino también en la determinación regional objetiva.

Las investigaciones de esencias puras, por cierto, nunca o solo en casos excepcionales han sido cultivadas en perfecta pureza. Así y todo, algunos grupos de investigaciones científicas apuntan en esta dirección, y permanecen sobre una base natural. Luego hay que añadir la investigación psicológica, dirigida a las vivencias cognoscitivas y las actividades del yo en general o en relación con las correspondientes regiones de objetos; di-

rigida a los modos subjetivos como se nos dan tales objetos, a cómo el sujeto se relaciona con ellos, a cómo llega a formarse tales «representaciones» de ellos, a qué peculiares tipos de actos y vivencias (eventualmente valorativas y volitivas) desempeñan un papel en la formación de tales representaciones.

[a]Además:

Un problema particularmente sensible es el de la posibilidad de llegar al ser de los objetos mismos, al principio solo con respecto a la naturaleza. Uno se dice que la naturaleza es en sí, que sigue su curso en sí misma, tanto si estamos ahí para conocerla como si no. Reconocemos a otros seres humanos a través de expresiones de su corporalidad, esto es, sobre la base de objetos físicos, de la misma manera que reconocemos, por una parte, obras de arte y otros objetos culturales y, por otra, grupos sociales. Parece, en principio, que si solo estuviéramos en disposición de comprender la posibilidad del conocimiento de la naturaleza, estaríamos también en disposición de comprender la posibilidad de todas las otras formas de conocimiento por medio de la psicología. La psicología no parece ofrecer especiales dificultades, ya que el cognoscente experimenta directamente su propia vida anímica y la de otros por analogía consigo en la «empatía». Limitémonos, como ha hecho la teoría del conocimiento hasta no hace mucho, a la teoría del conocimiento de la naturaleza.

[81] SUPLEMENTO II[76]

Intento de modificación y complementación: asumamos que yo fuera como soy, que hubiera sido como fui y que fuera a ser como seré; asumamos que no faltara ninguna de mis percepciones visuales y táctiles, ni ninguna otra de mis percepciones en general; asumamos que no faltara ninguno de mis procesos aperceptivos, ninguno de mis pensamientos conceptuales, ninguna de mis representaciones y vivencias intelectuales y ninguna de mis vivencias en general —asumamos todo esto en su concreta plenitud, en su disposición y vinculación determinadas. ¿Qué impediría que, fuera de ello, no existiera nada, absolutamente nada? ¿No podría un dios omnipotente o espíritu mentiroso haber creado mi alma de tal manera y haberla provisto de tales contenidos de conciencia, que de todas las objetualidades mentadas en ella, en la medida en que son algo extraanímico, no existiera ninguna? Quizá existen cosas fuera de mí, pero ni una sola de las que tengo por verdaderas. Y, después todo, quizá no existe nada en absoluto fuera de mí.

Sin embargo, yo admito que hay cosas reales y efectivas, cosas fuera de mí. Pero ¿sobre qué base? ¿Sobre la base de la percepción externa? Con una simple mirada aprehendo mi entorno de cosas hasta el remotísimo mundo de las estrellas fijas. Pero tal vez todo ello es un sueño, una ilusión de los sentidos. Estos y aquellos contenidos visuales, estas y aquellas apercepciones, estos y aquellos juicios: esto es lo dado, lo únicamente dado en el sentido genuino. ¿Es inherente a la percepción una

evidencia sobre este rendimiento de la transcendencia? Pero ¿qué otra cosa es una evidencia sino cierto carácter psíquico? La percepción y el carácter de evidencia; esto, pues, es lo dado, y la cuestión de por qué a este complejo haya de corresponder algo es un enigma. Quizá diga entonces: «*Inferimos* la transcendencia, sobrepasamos lo inmediatamente dado por medio de inferencias, es generalmente un logro de las inferencias [82] fundamentar lo no dado a partir de lo dado». Pero incluso si dejamos a un lado la cuestión de cómo la fundamentación puede producir semejantes cosas, nos responderemos: «Las inferencias analíticas no servirían de nada, ya que lo transcendente no está implicado en lo inmanente. Por otra parte, las inferencias sintéticas, ¿cómo podrían ser otra cosa que inferencias empíricas? Lo experimentado ofrece motivos empíricos, esto es: motivos racionales de probabilidad para lo no experimentado, pero entonces, desde luego, exclusivamente para algo que sea experimentable. Mas lo transcendente, por principio, no es experimentable».

[83] SUPLEMENTO III[77]

La *referencia del conocimiento a lo transcendente* es confusa. ¿Cuándo dispondríamos de claridad y dónde la obtendríamos? Ahora bien, cuando y donde nos estuviera dada la esencia de esta referencia de modo que pudiéramos *intuirla,* entonces comprenderíamos la posibilidad del conocimiento (para la respectiva forma de conocimiento en que esto se cumpliera). Ciertamente, este requisito aparece de antemano *imposible de cumplir* para todo conocimiento transcendente y, por consiguiente, parece también que el conocimiento transcendente *es imposible*.

En efecto, el *escéptico* dice: «El conocimiento es algo distinto al objeto conocido. El conocimiento está dado; el objeto conocido no está dado, y por principio no en la esfera de aquellos objetos que llamamos transcendentes. Y, a pesar de ello, el conocimiento debe referirse al objeto y conocerlo. ¿Cómo es esto posible?».

Creemos entender cómo una imagen concuerda con una cosa. Pero el hecho de que se trata de una imagen es algo que solo podemos saber gracias a que se nos habían dado casos en que teníamos la cosa al igual que la imagen y comparábamos una con otra.

De nuevo, ¿cómo puede el conocimiento ir más allá de sí mismo para alcanzar el objeto y, además, estar seguro de la indubitabilidad de esta referencia? ¿Cómo puede comprenderse que el conocimiento, sin perder su inmanencia, no solo pueda alcanzar su objeto, sino que también pueda demostrar esta ca-

pacidad de alcanzarlo? Este ser, esta posibilidad de demostración presupone que puedo ver que el conocimiento del grupo correspondiente cumple lo que aquí es requerido. Y solo si este es el caso podemos comprender la posibilidad del conocimiento. Pero si la transcendencia es una característica esencial de ciertos objetos de conocimiento, ¿qué sucede en este caso?

Bien, la consideración presupone precisamente el hecho de que la transcendencia **[84]** es una característica esencial de ciertos objetos y que los objetos conocidos de este tipo jamás están dados inmanentemente ni pueden estarlo. Todo este planteamiento ya presupone que la inmanencia misma no está en cuestión. Cómo pueda conocerse la inmanencia, resulta comprensible; cómo pueda conocerse la transcendencia, incomprensible.

APÉNDICE CRÍTICO

[87] SOBRE EL ESTABLECIMENTO DEL TEXTO

El *manuscrito original* sobre el que se basa la presente edición se encuentra en el *Archivo Husserl de Lovaina*. Lleva la signatura F I 43, contiene 42 hojas del formato 21,5 x 17 cm y está escrito, como la mayoría de los manuscritos, en el sistema taquigráfico de Gabelsberg. El cuerpo del texto está escrito en tinta negra. Presenta diferentes complementos y modificaciones, que mayoritariamente se realizaron a lápiz. En el texto principal, se encuentran diversos suplementos, que reproducimos como tales. El primero procede probablemente de un período posterior (¿1916?), mientras que el segundo y el tercero se redactaron, con seguridad, a poca distancia temporal del texto originario.

El texto principal, es decir, tanto *El curso de ideas* como también el propio texto de las lecciones, procede de la época de Husserl en Gotinga, en concreto, de la primavera de 1907. A tenor de las indicaciones de Husserl en el manuscrito, la primera lección se impartió el 26 de abril y la última el 2 de mayo. Asimismo, como se desprende igualmente de una nota de Husserl, *El curso de ideas* se redactó en la noche de la última lección. Dado que pronunció la quinta lección de un modo distinto a como reza el texto y dado que, por otra parte, en *El curso de ideas*

se sobrepasa el texto de la quinta lección, es de suponer que esta discrepancia corresponde a la comunicación oral de la quinta lección.

En el Archivo Husserl, además del manuscrito original, también se encuentra la transcripción que realizó el profesor Landgrebe, entonces asistente de Husserl, probablemente entre 1923 y 1926. La transcripción lleva la signatura M III 9 I del archivo y comprende 81 páginas escritas a máquina con notas sueltas de Husserl.

La intención que ha guiado la edición era ofrecer un texto tan completo como fuera posible, es decir, considerar todos los añadidos, los complementos y las modificaciones, pero al mismo tiempo, precisamente por la importancia de las *Cinco lecciones* en el desarrollo del pensamiento de Husserl, dar la posibilidad de reconocer sin dificultades la forma original del texto. Por este motivo, todos los cambios efectuados por Husserl en el manuscrito original o en la copia de Landgrebe se detallan en el apéndice (véase el apartado de observaciones). Cuando una nota no va acompañada de una datación concreta, significa que el complemento o la modificación proceden probablemente de la época de la redacción del manuscrito. La observación **[82]** «añadido posterior» quiere indicar que se trata de una modificación realizada entre 1910 y 1922. La observación «añadido después de 1922» señala que he aquí una anotación de Husserl en el texto de Landgrebe.

Naturalmente, el manuscrito original sirvió de pauta para el establecimiento definitivo del texto. Del texto de Landgrebe se tomaron, sobre todo, las observaciones de Husserl y la mayor parte de los títulos de los capítulos, que proceden presumiblemente del mismo Landgrebe.

La puntuación y los subrayados se realizaron apoyándonos en el original, pero sin fuertes ataduras a él.

[89] Observaciones críticas del texto

Los números entre corchetes remiten a la paginación de la edición alemana, la cual, por su parte, indica el número de línea en el que se han insertado las notas críticas elaboradas por el editor alemán. Dado que la presente traducción no recoge el número de línea, nos limitamos a señalar la página y la letra de las notas, alfabéticamente ordenadas si hay más de una nota en la misma página.

El curso de ideas de las lecciones

[4] [a] «acerca de la posibilidad de conocimiento» — Añadido a lápiz // [b] «acerca de su propia posibilidad de conocimiento» // [c] «… tenemos que considerar por de pronto casos indubitables de conocimiento o de conocimientos posibles que alcanzan realmente el conocimiento y que, por tanto, no aceptan sin más conocimiento como conocimiento» — Esta es la frase en su forma originaria // [d] Desde «de lo contrario…» hasta «meta con sentido» — Añadido a lápiz.

[5] [a] «y ciencias del espíritu» — Añadido a lápiz después de 1922 // [b] Esta frase es un añadido a lápiz // [c] «completa y totalmente adecuado» — Añadido a lápiz // [d] «adecuado» — Añadido a lápiz.

[6] [a] El texto desde «Lo que quiero» hasta «sobre el ser» está entre corchetes a lápiz. Anotación de Husserl al margen: «Esto no queda claro o no encaja bien aquí. Suplemento.» // [b] «de la

posibilidad» — Añadido a lápiz // [c] «de su realización» — Añadido después de 1922. // [d] Añadido después de 1922: «como premisas de ellas, ni siquiera como hipótesis».

[7] [a] «de su realización» — Corrección a lápiz para: «a cualquier idea», como se decía originariamente // [b] La parte final de esta frase desde «significa» hasta «valen por dadas» va entre corchetes a lápiz // [c] Añadido: «el hombre» // [d] Añadido: «esta persona» // [e] «conciencia del hombre» — Enmienda de: «conciencia del yo», como decía originariamente // [f] Observación marginal añadida posteriormente al texto: «No se pone en duda lo inmanente, pero el conocimiento de lo inmanente es exactamente igual de problemático y constituye también un problema difícil».

[9] [a] «como algo existente que hay que asumir» — Añadido a lápiz // [b] «y admitidas solo como "fenómenos"» — Añadido a lápiz.

[11] [a] Aquí seguía un texto que Husserl tachó en el original. Anotó al respecto: «En lugar de esta exposición, la esencia; esencia individual y universal». En la copia de Landgrebe, apuntó a propósito del primer párrafo: «Incorrecto».

El texto dice: «Y de nuevo encontramos esto en el fenómeno de la fantasía. En él también hay algo así como una donación. Algo aparece en él. Es evidente que, por ejemplo, en la fantasía de un tono aparezca, pues, un tono. El tono no está ahí como ingrediente y no está puesto como existencia y, sin embargo, aun cuando en el modo de la representificación, viene a una especie de donación y, además, con evidencia. Y sobre la base de esta donación puede fundarse la conciencia evidente de lo universal igual de bien que sobre la base de la donación perceptiva.

»Entonces proseguimos. Dirigimos la mirada a todos los restantes modos del conocimiento, a todos los fenómenos que se comprenden bajo el concepto más amplio de conocimiento. Di-

go el más amplio, porque hay varios, entre ellos el concepto más exacto de conocimiento como evidencia. En toda representación, incluso en la representación simbólica y en la representación de lo absurdo (tanto si es una posición judicativa como si no) encontramos algo así como donación, llámese donación impropia o no-donación de esto o aquello. Siempre tenemos la admirable oposición entre la aparición y lo que aparece, o entre la mención vacía y lo mentado; y en todos los casos «la aparición» es el nombre de un fenómeno peculiarmente consciente y que corresponde con exactitud al respectivo tipo de donación; y en todos los casos el aparecer es algo que trae lo que aparece a donación, si bien no la tiene en sí como ingrediente».

[12] [a] «estructura» — Rectificación a lápiz de «constitución».

[13] [a] «de concordancia y discordancia» — Añadido después de 1922 // [b] «peculiarmente enlazadas, unidades, por decirlo así, superpuestas» — Añadido después de 1922 // [c] «conocida su naturaleza» — Añadido a lápiz.

[14] [a] «pasiva o activamente» — Añadido después de 1922.

Primera lección

[18] [a] «las ciencias del espíritu» — Añadido después de 1922.

[19] [a] «con las ontologías» — Añadido a lápiz.

[22] [a] «de la esencia» — Añadido a lápiz.

[24] [a] «pura» — Añadido a lápiz.

[25] [a] «el trabajo» — Añadido a lápiz para «sentido».

[26] [a] El siguiente texto fue colocado entre corchetes por Husserl y estaba destinado a servir de prólogo. Dado que Husserl al final no escribió propiamente un prólogo, Landgrebe lo omitió en su copia:

«Puedo sonar arrogante que me atreva a hacer tan grave reproche, el más grave que pueda hacérsele, a la filosofía contemporánea, incluso a toda la filosofía hasta ahora, incluso si ha adoptado métodos filosóficos genuinos. Pero aquí no sirve guardar silencio. Cuando se trata de un asunto importante, debo asumir la apariencia de arrogancia. Debo decir lo que me ha enseñado la investigación más pura y refutar con argumentos bien fundados lo que se opone a la verdad intuida.

»Por lo demás, sé muy bien el escaso crédito que pueden encontrar hoy en día las pretensiones de grandes *descubrimientos* y de *revoluciones lógicas* en la filosofía. Cada catálogo de feria de libros anuncia nuevos hallazgos en este campo, hallazgos en abundancia. Estos "descubrimientos" que nacen muertos, no proceden solo del diletantismo ingenuo, sino también de la filosofía científico-familiar de las cátedras, que proyecta siempre nuevas sombras chinescas con la ayuda de la fraseología inanimada y siempre de nuevo modificada de las filosofías del pasado, pretendiendo convencerse a sí misma y a todo el mundo que es una filosofía viva.

»Creo que ideas pensadas por uno mismo, adquiridas en un trabajo de años, vividas una y otra vez, examinadas y enmendadas, pueden como mínimo reclamar la pretensión de ser meditadas y consideradas por otros. Arrancadas a un espíritu crítico, casi excesivamente crítico y escéptico, las presentes exposiciones quizá contengan verdades permanentes. Todo lector atento de esta obra inacabada e incompleta podrá comprobar que aquí se trata de clarificaciones últimas de razonamientos que ya dominaban mis *Investigaciones lógicas*».

Segunda lección

[29] [a] «humano» — Añadido a lápiz // [b] «incluso el propio» — Añadido a lápiz // [c] «tampoco aquellos que ella misma constata» — Añadido a lápiz.

[31] [a] «por cierto, un concepto poco claro» — Añadido a lápiz // [b] Desde «Todas ellas pueden» a «conocimiento de esencias» en corchetes a lápiz.

[32] [a] Desde «¿qué otra cosa» — Añadido a lápiz // [b] Husserl ofrece esta recapitulación porque una pregunta de un oyente le hizo ver que el curso de la lección no había quedado claro // [c] La parte de la frase entre paréntesis fue colocada por Husserl en corchetes a lápiz // [d] «en lo que atañe a su capacidad de alcanzar sus objetos» — Añadido a lápiz.

[33] [a] «en lo que se refiere a su capacidad de alcanzar sus objetos» — Añadido a lápiz.

[35] [a] Desde «o "dado inmanentemente"» hasta «como ingrediente» — Añadido a lápiz // [b] «autodonación en el sentido absoluto» — Añadido a lápiz // [c] Nota posterior a lápiz: «Aparentemente, una cosa y la otra son lo mismo. Y, de hecho, esto aún no es todo. El estar dado a través de la *aparición* que solo puede mostrar como en la cosa y el estar dado de la *cogitatio* no necesitan ser completamente claros; también pueden ser un mero estar-todavía-dado, como en el caso de la retención. Pero es siempre un estar dado absoluto, un estar-intuido-en-sí-mismo absoluto. Asimismo lo absoluto mismo puede, como tal, estar representificado, estar rememorado; pero todavía no es un estar dado a través de apariciones».

[36] [a] Esta frase es un añadido a lápiz // [b] Esta frase está en corchetes a lápiz // [c] Añadido a lápiz: «¿Presupone una posición mediata de la transcendencia una posición inmediata de la transcendencia? Aún cabe demostrarlo, si bien correcto».

[37] [a] «asumiendo» — Añadido a lápiz

[38] [a] Desde «y, más en general» hasta «en cuanto tal» — Añadido a lápiz // [b] De «saber dado de antemano» a «ciencias exactas» — Añadido a lápiz // [c] Respecto a ello, Husserl añadió la siguiente nota marginal: «Saber dado de antemano, ¿qué significa esto? Quiere decir: juicio en lugar de intuición. Pero si es intuición, tiene que ser una intuición adecuada. En cualquier caso, distinción entre saber e intuir».

[39] [a] «de un lado… de otro, el del antropologismo y biologismo» — Añadido a lápiz.

Tercera lección

[44] [a] Añadido a lápiz desde «como estado suyo» hasta «por esa persona».

[46] [a] Ambas frases están entre corchetes a tinta // [b] «la base para la solución de» — Añadido a lápiz // [c] «la capacidad del conocimiento de alcanzarlo» — Añadido a lápiz // [d] Esta frase es un intercalado posterior a lápiz.

[47] [a] Este párrafo es un añadido a lápiz // [b] «poseen solo verdad “subjetiva”» — Añadido a lápiz // [c] «“subjetivamente”» — Corrección a lápiz para «absolutamente» // [d] «precientíficos» — Corrección a lápiz para «todos bien fundados».

[48] [a] Desde «Por medio de la reducción gnoseológica» hasta «en cuanto tal?» — Añadido a lápiz.

[50] [a] «en el sentido más estricto» — Añadido a lápiz // [b] Desde «De nada nos sirve» hasta «un dato absoluto» — Añadido a lápiz // [c] Desde «Basta con que» hasta «lo que está mentado» — Añadido a lápiz // [d] Desde «de otras formas de donación» hasta «por ejemplo» — Añadido a lápiz.

[51] [a] Esta frase es un añadido a lápiz // [b] Desde «Este es necesariamente» hasta «investigaciones universales de esencias»

— Añadido a lápiz; en la copia de Landgrebe, este texto aparece entre corchetes // [c] En el manuscrito «conocimiento esencial en la esencia, conocimiento que se funda en objetualidades universales» — tachado a lápiz azul «que se funda» // [d] En lugar de «dirigido [...] a esencias genéricas» en el manuscrito se dice «que se funda en esencias genéricas»; posteriormente «que se funda» tachado con lápiz azul // [e] «extrae» — tachado en el manuscrito con lápiz azul // [f] Desde «En cualquier caso» hasta «en estos conceptos» es un añadido.

Cuarta lección

[55] [a] «que puede ser mostrada de manera directamente plástica» — Añadido a lápiz.

[56] [a] «universal» — Añadido a lápiz después de 1922.

[57] [a] Esta frase es un añadido a lápiz // [b] El texto de los siguientes párrafos [de la página 57 a 59] no fue expuesto en clase.

[58] [a] «la aclaración [...] de los principios» — Añadido a lápiz.

[60] [a] El párrafo se colocó entre corchetes en la copia de Landgrebe // [b] «adecuadamente» — Añadido a lápiz // [c] «enigma alguno, luego tampoco» — Añadido a lápiz // [d] «de forma adecuada» — Añadido a lápiz.

[63] [a] «de objetualidad y, con ellos» — Añadido a lápiz.

Quinta lección

[67] [a] «fenomenológico» — Añadido a lápiz // [b] En el manuscrito Husserl modificó «*recuerdo*» por «*cogitatio*». El pasaje decía: «Lo que concierne, por de pronto, incluso a la *cogitatio*».

En la copia de Landgrebe, Husserl volvió a cambiar «*cogitatio*» por «*recuerdo*» y añadió «entonces» // [c] Desde «no es» hasta «entretejidas entre sí» — Añadido a lápiz.

[68] [a] Este párrafo es un añadido a lápiz // [b] «fenomenológico» — Añadido a lápiz // [c] «efectiva […] y modificada (posición de existencia)» — Corrección a lápiz para «eventual (posición de existencia)».

[69] [a] Nota al margen: «Pero ¿acaso significa aquí la reducción dos cosas: a) desconexión de la existencia, en caso de que se trate de una posición similar a la del recuerdo; b) desconexión de los aspectos del objeto fantaseado no intuidos y que no se muestran realmente en el modo de la fantasía? Pues no. No se trata de intuición, sino de inmanencia; por lo tanto, de aparición, tal como es aparición de la fantasía, esto es, de escorzo de color, etcétera.» // [b] «en cierto sentido» — Añadido a lápiz.

[70] [a] «Pero esto no nos interesa aquí» — Añadido a lápiz.

[71] [a] «para el yo» — Añadido a lápiz.

[72] [a] «en lo tocante a su existencia» — Añadido a lápiz // [b] «y que […] ahora esta "transcendencia"» — Añadido posterior.

[73] [a] Nota al margen en lápiz: «lo simbólicamente representado y lo conceptualmente pensado como tal» // [b] Desde «Ahora bien, en ningún caso queremos» hasta «que se encuentran aquí» — Añadido posterior // [c] «y el constituirse de los diferentes modos de objetualidad» — Añadido.

[74] [a] Desde «Se tratará, pues, de» hasta «de unos con otros» — Añadido posterior // [b] «de la *cosa*» — Añadido a lápiz // [c] «las donaciones lógicas» — Añadido a lápiz.

[75] [a] «y de los grupos, nexos de actos cognoscitivos» — Añadido a lápiz azul // [b] Desde «y respectivos nexos de cumplimiento» hasta «ellos conectan de una manera lógica» — Añadi-

do a lápiz // [c] Este apartado es un añadido a lápiz // [d] «co-posición existencial» — Añadido a lápiz.

[76] [a] «una por una» — Añadido después de 1922 // [b] Al final del manuscrito, viene la siguiente nota a lápiz de Husserl: «Hay que volver a pensar la relación entre fenomenología y psicología. Debido a la constitución de toda objetualidad en el conocimiento, a cada axioma le pertenece un conocimiento constituyente en el sentido pleno y, por tanto, una conexión esencial de los fenómenos, esto es, una regla para los nexos psicológicos. Hasta qué punto remite entonces toda verdad evidenciada a una tal conexión esencial, etcétera».

Suplementos

[80] [a] El final del suplemento desde «Además» está escrito a lápiz.

ANEXOS

Notas aclaratorias

Toda persona que se ha asomado en alguna ocasión a los textos de Husserl es consciente de la complejidad, precisión y riqueza de su terminología[78]. Aquí nos limitamos a los conceptos claves utilizados en *La idea de la fenomenología* con el fin de facilitar su lectura y comprensión. En líneas generales, contextualizamos la función y el significado de esos conceptos en el marco del programa fenomenológico de Husserl. Asimismo, intentamos huir de la creación de neologismos innecesarios y echamos mano de algunas de las soluciones de traducción mayoritariamente aceptadas por la comunidad husserliana, pensando en ofrecer siempre un texto claro y legible en castellano a la par que respetuoso con la precisión del lenguaje fenomenológico.

Abstracción ideativa (*ideierende Abstraktion*). Un acto abstracto por el que el sujeto cognoscente aprehende una esencia, bien por vía de generalización bien por vía de ideación. En otras palabras, abstracción es un acto ideativo por el que el sujeto toma conciencia de un universal.

Absoluto (*absolut*). En el contexto epistemológico en el que se mueve *La idea de la fenomenología,* Husserl habla de «evidencia absoluta» y «conocimiento absoluto». La evidencia absoluta es aquella evidencia que capta un objeto completa e indubitablemente, de tal manera que obtenemos un conocimiento absoluto.

Acto (*Akt*). En términos generales, un acto es una vivencia que contiene tanto contenidos ingredientes como contenidos intencionales. Cabe recordar que en la fenomenología husserliana, el término «acto» no se limita a la actividad del pensamiento, al papel productivo que desempeña el sujeto en la constitución de los objetos, sino que también incluye aquellas vivencias fruto de una síntesis pasiva que responde a las influencias recibidas de hábitos, patrones motores, disposiciones anímicas, motivaciones y recuerdos, por citar algunos ejemplos. Véase la entrada «ingrediente».

Acto intencional (*intentionaler Akt*). Un acto intencional es una vivencia o un acto de conciencia dirigido hacia un objeto; en otras palabras, un acto caracterizado por la intencionalidad. Véanse también las entradas «intención» y «intencionalidad».

Actualidad (*Aktualität, Wirklichkeit*). En el contexto de estas lecciones, una actualidad es un objeto existente concreto e individual. También puede remitir a lo que es evidentemente presente en una percepción temporal presente.

Aparición (*Erscheinung*). Aparición es el acto en que se muestra directamente un fenómeno, la vivencia en que aparece el objeto. También puede traducirse por el «aparecer». Véase también la entrada «fenómeno».

Apercepción (*Apperzeption*). La percepción atenta, la percepción acompañada de conciencia, recibe en filosofía el nombre de «apercepción». Kant expresa gráficamente la unidad sintética de la apercepción en términos del «yo pienso» que

acompaña a todas las representaciones. En Husserl, remite al hecho de la aprehensión directa de la aparición genuina del objeto. Véase también «aprehensión».

Aprehensión (*Auffassung*). En general, el término «aprehensión» es equivalente al de «intención», la captación de un objeto en una determinada manera.

Cogitationes. Las *cogitationes*, término adoptado de la tradición cartesiana, designan las vivencias particulares en las que un yo individual pensante es consciente del mundo. La reducción fenomenológica revela la correlación de conciencia y mundo como el campo propio de la investigación fenomenológica. En algunas ocasiones, Husserl caracteriza la correlación de conciencia y mundo como la correlación del *cogito* con su *cogitatum*. Véanse también las entradas complementarias «*cogitatum*» y «*cogito*».

Cogitatum. En la nomenclatura fenomenológica, el *cogitatum* es el objeto al que la conciencia se dirige directamente en sus vivencias; es el objeto conocido como presente en las vivencias (a saber, las *cogitationes*) que pertenecen al sujeto pensante (al *ego cogito*). Véanse también las entradas complementarias «*cogitationes*» y «*cogito*».

Cogito. Husserl echa mano de este término netamente cartesiano a la hora de aplicar la reducción fenomenológica a fin de destacar dos aspectos: por una parte, para reconducir la investigación al ámbito de la subjetividad y, por otra, para enfatizar que el *cogito* o el *ego* se dan en la reducción fenomenológica con una evidencia apodíctica. La noción de *cogito* también alude al *ego* transcendental kantiano entendido como unidad de la apercepción, esto es, del yo pienso que acompaña a todas las representaciones. Véanse también las entradas complementarias «*cogitatum*» y «*cogitationes*».

Constitución (*Konstitution*). En breves palabras, proceso que permite la manifestación y significación de las cosas. Afirmar que el sujeto es la condición de posibilidad para los objetos no equivale a postular una conexión causal entre sujeto y objetos. Lo que resulta aquí particularmente relevante es el hecho de que el proceso de constitución —en el que intervienen diversas instancias constituyentes entrelazadas como la subjetividad, el mundo de la vida, la intersubjetividad y el cuerpo— presupone un elemento de facticidad, una predonación pasiva previa a la contribución activa del sujeto. Dicho de otro modo, la constitución es un proceso que se despliega en la estructura interrelacionada de subjetividad-mundo-intersubjetividad como el verdadero horizonte transcendental en el que pueden aparecer los objetos. La actividad constitutiva se caracteriza, más bien, por cierta reciprocidad en la medida en que el sujeto es constituido en el mismo proceso de constitución. Así pues, es una abstracción hablar de un yo puro sin mundo; antes bien, una subjetividad plena es una vida que experimenta el mundo, vive en un cuerpo y se relaciona con otras personas. El sujeto transcendental solo puede constituir un mundo objetivo si está encarnado y socializado. Como afirma Husserl en *Ideas* II, yo, nosotros y el mundo se pertenecen mutuamente.

Corriente de la conciencia (*Bewußtseinsstrom*). La corriente de la conciencia es la sucesión unificada de las vivencias de un objeto singular. Esa unificación o síntesis de un flujo de vivencias es llevada a cabo por la conciencia interna del tiempo. El ejemplo paradigmático es el de la melodía, en la que los diferentes tonos se perciben como una unidad de sentido en lugar de una suma de diferentes momentos. Pero eso no vale solo para objetos temporales (como la melodía, la duración de un tono, etcétera), sino también para objetos en movimiento. Cuando veo a un peatón cruzar el paso cebra desde mi coche no veo un conjunto de movimientos aislados, sino un desplazarse unitario

de un arcén al otro, es decir, se ha producido una síntesis de diversos movimientos corporales en distintos espacios que percibo de una manera significativamente unitaria.

Donación (*Gegebenheit*). El término alemán *Gegebenheit* significa literalmente el estado (*—heit*) que tiene un objeto cuando está dado (*gegeben*). Se podría optar por una traducción literal como «datitud», pero esta palabra no dice nada en castellano. En función del contexto, traducimos *Gegebenheit* unas veces como «donación» (y ocasionalmente, «darse») y otras como «dato», evitando así otras soluciones quizá más estridentes como «dadidad» y «dación». Así, por ejemplo, expresiones como *Gegebenheit im generellen Schauen* y *Gegebenheit der Allgemeinheit* resultan más claras si se traducen como «donación en la intuición genérica» y «donación de lo universal», mientras que para casos como *sinnliche Gegebenheit, kategoriale Gegebenheit* y *absoluta Gegebenheit* preferimos las opciones «dato sensible», «dato categorial» y «dato absoluto», respectivamente. Siguiendo el mismo criterio, traducimos *Selbstgegebenheit* en unas ocasiones por «autodonación» y en otras por «darse a sí mismo». El análisis fenomenológico debe partir de las cosas mismas tal como se dan. Pero, en contra de una asunción compartida por muchos filósofos, esto no significa comprender la realidad del objeto como si estuviera colocada detrás de la apariencia. La idea básica de la fenomenología es que detrás de los fenómenos no hay en esencia nada. «Fenómeno» significa simplemente «lo que se muestra», «lo que se hace patente por sí mismo». Toda investigación tiene que partir de la donación inmediata de los objetos. En otras palabras, el fenómeno no es algo subjetivo y aparente que oculta la realidad objetivamente existente. Hay que tomarlo como se da y, desde ahí, analizar sus diferentes formas de manifestación en la conciencia. No se trata, por tanto, de reducir los objetos a simples actos de conciencia, sino

comprender el objeto en relación y correlación con los actos. Para más información, véase la entrada «correlación».

Ego. El «ego» o el «yo» es el polo de identidad de toda vida consciente, tanto de la vida activa como de la pasiva; es el centro intencional de todos los afectos, actos y acciones.

Eidos. Husserl utiliza esta latinización del término griego εἶδος para designar una esencia. Véase la entrada «idea».

Empatía (*Einfühlung*). Empatía es la vivencia que se produce en nuestro encuentro con otras personas, que reconocemos como agentes conscientes. Al no poder acceder directamente a la conciencia de los otros, solo nos queda la posibilidad de aprehender su conciencia a través de sus actividades corporales de una manera similar a como gobernamos nuestro propio cuerpo.

Epoché (ἐποχή). Término griego que se remonta a Pirrón (360-270 a. C.), principal representante del escepticismo, que en la fenomenología husserliana adquiere el sentido técnico de suspensión de todo juicio en lo que atañe a la existencia o la inexistencia del objeto. Por tanto, la *epoché* es un recurso metodológico que suspende la creencia característica de la actitud natural de que el mundo y sus objetos existen. Con frecuencia, Husserl utiliza también los términos alemanes de *Einklammerung* («puesta entre paréntesis») y *Ausschaltung* («desconexión») para remitirse a la necesidad de cancelar de manera provisional no solo las certezas de la actitud natural y las teorías sobre la realidad, sino también la realidad misma. Únicamente ese cambio de actitud permite volver la mirada hacia lo dado de inmediato en la conciencia como tal. La *epoché* deja en suspensión la existencia del mundo presupuesta en ciertas actitudes dogmáticas hacia la realidad, desconecta la creencia universal de que el mundo existe. Pero eso no significa la negación del mundo. La *epoché* encierra solo un cambio de actitud hacia la realidad, no

una exclusión de la misma. La fenomenología husserliana, a pesar de las infundadas acusaciones de idealismo, nunca pierde la orientación hacia las cosas del mundo real. Lo que queda en suspenso es el realismo ingenuo que se debate entre la distinción entre hechos y esencias sin entrar a analizar las estructuras mismas de la conciencia.

Ahora bien, la primera operación de desconexión es meramente *negativa* y, en este sentido, una simple condición previa que deja como residuo la conciencia en su inmanencia. Por eso, la *epoché* ha de completarse con la reducción. Aquí, reducción tiene el sentido *positivo* de «retrotracción a», «reconducción a» lo que está originariamente dado en la conciencia. Este segundo aspecto nos permite volver la mirada del mundo a la conciencia como entramado de experiencias. En definitiva, la reducción pretende poner ante nuestra vista precisamente la conciencia y su urdimbre de vivencias. Y para ello, debemos desconectar primero el prejuicio de realidad, que hace que no reparemos en la donación de nuestra propia conciencia. Finalmente, señalar que en estas lecciones solo se menciona el término de la *epoché* y de la reducción fenomenológica sin entrar en más detalles. No será hasta las lecciones de 1910/1911, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, y, sobre todo, *Ideas* I (1913) cuando se amplía el concepto de reducción. Para más información, véase la entrada «reducción».

Evidencia (*Evidenz*). Evidencia es la expresión del acuerdo entre lo que es mentado y lo que está dado. En el caso de un juicio, la evidencia es el acto por el que soy consciente de la congruencia entre el sentido de un enunciado y un estado de cosas dado. Pero hay que enfatizar que Husserl no habla de una correspondencia entre conciencia y un objeto extramental independiente, sino de una síntesis de coincidencia (*Deckung*) de aquello que es intencionado en dos actos diferentes. En este contexto, Husserl introduce el concepto de «evidencia». Si

pienso que mi teléfono móvil es de color blanco y lo veo, entonces me doy evidentemente cuenta de que mi pensamiento es verdadero. Por tanto, un enunciado es verdadero cuando puede ser cumplimentado o plenificado (*erfüllt*) de manera intuitiva. En estas lecciones, Husserl comprende el conocimiento y la verdad justo a partir del modelo de cumplimiento (*Erfüllung*). ¿Significa eso que la evidencia viene acompañada de una especie de sentimiento? Husserl responde con un «no» categórico. De hecho, en la Cuarta Lección se critican de manera tajante los así llamados sentimientos de evidencia por su intrínseco relativismo. Uno puedo tener sentimientos de certeza virtualmente de cualquier cosa, y por esa misma razón ese sentimiento no proporciona un criterio válido de verdad. En un sentido estricto, el término «evidencia» designa el ideal de una perfecta síntesis de cumplimiento donde la cosa mentada está plenificada de manera adecuada por la percepción correspondiente. Así, cuando el objeto no está simplemente mentado, sino que también está dado de forma intuitiva, es legítimo decir que está dado con evidencia plena. Lo único que puede vencer una evidencia particular es una evidencia nueva y más fuerte. La posibilidad del error no desemboca en el escepticismo, ni anula la evidencia lograda en un acto.

Fenómeno (*Phänomen*). En un sentido restringido, fenómeno es la manifestación de la cosa misma, es decir, el objeto justo como aparece. En un sentido amplio, fenómeno denota la vivencia de un objeto dada en una percepción interna. De ahí que la fenomenología pueda definirse como la reflexión filosófica sobre el modo como los objetos se muestran ellos mismos y sobre las condiciones de posibilidad de esta manifestación. Véase también la entrada «aparición».

Idea (*Idee*). Husserl rechaza el concepto moderno de idea entendida como una entidad mental. En su caso, recupera la noción antigua de ιδέα como una estructura necesaria y universal

de las cosas. Para evitar confusiones con el significado moderno de «idea», Husserl utiliza el término latinizado *eidos* o la palabra alemana *Wesen* para expresar el sentido de «idea».

Imaginación (*Einbildung*). Una vivencia que representa un objeto ausente y no actual. En ambos casos, la imaginación se opone a la percepción, en la que el objeto se da directa y efectivamente. La imaginación puede representar (esto es, volver hacer presente) el objeto reuniendo materiales recolectados en la memoria y la percepción. Esta reunión es espontánea, creativa y no está ligada al contenido de los recuerdos y percepciones de las que parte. En este sentido, la imaginación desempeña un proceso crucial en la variación eidética.

Ingrediente (*reell*). Lo ingrediente (*reell*) es un componente inherente de un acto o una vivencia y se distingue de los elementos reales (*real*) de una entidad física o psíquica. La expresión alemana *reell*, utilizada como un adjetivo y como un adverbio, presenta una dificultad terminológica compleja. Husserl introduce *reell* para hablar de los elementos constitutivos de las vivencias, los cuales no tienen nada que ver con los componentes reales (*real*) de un acto psicológico. Desde la óptica de la reducción fenomenológica, los actos que hay que investigar no son los actos que se encuentran en la mente de una persona empírica y real (en el sentido cotidiano de la palabra alemana *real*), sino los actos tal como se dan en la conciencia pura de la persona. *Reell*, por tanto, forma parte de la conciencia como dato ingrediente, esto es, no remite a dato externo alguno referido al yo empírico y al mundo real, que, como insiste la reducción fenomenológica, deben quedar en suspenso. Aquí aceptamos la solución que en su momento propuso José Gaos, quien traduce *reell* por «ingrediente». Quizá no sea la solución más elegante, pero presenta dos ventajas: la primera, es una solución comúnmente aceptada y de lleno integrada en la comunidad husserliana, por lo que no tiene mucho sentido buscar neo-

logismos que compliquen de forma innecesaria la lectura del texto; y la segunda, permite distinguir con claridad los significados de *reell* y *real* sin la necesidad de tener que introducir constantemente la palabra *reell* entre corchetes para evitar posibles confusiones.

Inmanencia (*Immanenz*). En el ámbito de la filosofía, inmanencia remite a lo que es realmente inherente a algo, se aplica a actos que se producen dentro del agente o que actúan desde dentro de él. En este sentido, inmanencia se opone a transcendencia. En el marco de la reducción fenomenológica, la donación inmanente de la conciencia es un dato indubitable frente a la transcendencia de los objetos dados. Así, inmanente significa lo dado verdaderamente como ingrediente (*reell*), el darse mismo con evidencia absoluta. Véase la entrada complementaria «transcendencia».

Intención (*Intention*). Una intención, entendida fenomenológicamente, es el acto de dirigirse a algo como teniendo un significado particular. La intención también puede estar dirigida a otras vivencias. Resulta importante no atribuir a la intención el sentido ordinario de «pensamiento de hacer una cosa» o «idea que se tiene de lo que se pretende conseguir con cierta acción o pensamiento» (*cf. Diccionario de uso del español*).

Intencionalidad (*Intentionalität*). El vocablo «intencionalidad» se remonta al término escolástico *intentio*. Para Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura la *intentio* expresa «la acción y el efecto de tender hacia algo», es decir, es un modo particular de atención sobre la realidad conocida. La intención, pues, es el acto del entendimiento *dirigido* al conocimiento de un objeto. Franz Brentano (1838-1917) retoma y amplía el concepto de intencionalidad, que había caído en desuso en la filosofía moderna. En su libro *La psicología desde el punto de vista empírico* (1874) sienta las bases del análisis fenomenológico de los actos psíquicos, donde intenta determinar los elementos y

los fenómenos de la conciencia y sus formas de enlace. A diferencia de los fenómenos físicos sometidos a la ley de causalidad, los fenómenos psíquicos se caracterizan por ser fenómenos de los que somos conscientes como hechos evidentes y que son percibidos como referidos intencionalmente a algo. Todo fenómeno psíquico es, por tanto, intencional. Esto significa que el pensamiento nunca está solo consigo mismo, sino que siempre está referido a algo que está co-presente en una vivencia. Así, un acto de fantasía, recuerdo, duda, representación y percepción, por citar algunos ejemplos, siempre está referido al respectivo objeto recordado, dudado, representado y percibido. En *Investigaciones lógicas* (1900), Husserl retoma de Brentano el concepto de intencionalidad como estructura fundamental de la conciencia, prestando así especial atención a un grupo de experiencias que presentan el rasgo común de ser conscientes de algo, remitir a algo. Pero mientras que Brentano se centra en la inmanencia del objeto en la conciencia, Husserl hace hincapié en la dirección de la conciencia *hacia* los objetos para resaltar la correlación entre vivencia intencional y objeto intencional. Indistintamente de que hablemos de percepción, recuerdo, juicios, expectaciones, etcétera, todas estas formas de conciencia se caracterizan por estar *referidas a* un objeto intencional, es decir, todas estas vivencias tienen su correlato objetivo.

Percepción (*Wahrnehmung*). Aprehensión directa de un objeto.

Presentación (*Gegenwärtigung*). Acto que presenta un objeto originalmente, es decir, de manera intuitiva. En ocasiones, también se traduce como «presentificación» en analogía al concepto de «representificación». (*Vergegenwärtigung*). Véase también la entrada «representificación».

Real (*real*). Véase la entrada «ingrediente».

Reducción (*Reduktion*). Una de las nociones fundamentales de estas lecciones es, sin duda, la de «reducción fenomenológica» (*phänomenologische Reduktion*), compuesta de la *epoché* y la reducción. Si bien ambas están íntimamente unidas y son partes integrantes de una unidad funcional, Husserl habla en ocasiones de la *epoché* como la condición de posibilidad de la reducción. Por consiguiente, es necesario distinguir entre ellas. Por *una* parte, «*epoché*» es el término que designa la ruptura, cancelación, exclusión o suspensión de nuestra creencia implícita en la existencia de un mundo independiente de la conciencia. Esta asunción realista está tan profundamente arraigada en las ciencias positivas que incluso permea nuestra vida cotidiana y, por ende, preteorética. Pero una fenomenología que pretende ir a las cosas mismas tiene que neutralizar este prejuicio metafísico y científico con el que operamos de manera implícita en la llamada actitud natural. Por *otra* parte, la «reducción» es el término para designar la tematización de la correlación entre subjetividad y mundo. Este es un análisis complejo, acometido en *Ideas* I y luego resumido en el famoso artículo de la *Enciclopedia Británica*, que nos *retrotrae* de la esfera natural *a* su fundamento transcendental. La reducción desvela la subjetividad que permanece oculta mientras estamos absortos en los quehaceres cotidianos y la actitud prefilosófica de la vida natural, donde existimos entre otras cosas y personas al mismo tiempo que nos olvidamos de nosotros mismos. Por tanto, podemos atribuir a la reducción dos tareas: una de limitación (*Einschränkung*) del mundo natural y otra de reconducción (*Zurückführung*) a la vida subjetiva. Con la aplicación del tercer nivel de la reducción transcendental practicado luego en *Ideas* I, Husserl descubre la subjetividad pura.

De este modo, tanto la *epoché* como la reducción pueden verse como elementos de una reflexión transcendental, cuyo propósito es liberarnos del dogmatismo naturalista y hacernos

conscientes de nuestra propia contribución constitutiva a la hora de conocer y significar las cosas. Y en contra de un equívoco comúnmente extendido en los manuales de filosofía, la *epoché* y la reducción no envuelven un giro hacia la interioridad, esto es, no implican la adopción de una postura solipsista. Al contrario, el cambio fundamental de actitud posibilita el descubrimiento decisivo de la subjetividad transcendental como condición de posibilidad de manifestación de las cosas. La realidad no es un hecho bruto separado de nuestro contexto de experiencias, sino que precisa de la subjetividad para articularse conceptual y comprensivamente. Y, como insistirá el Husser tardío, la subjetividad es una condición de posibilidad necesaria de toda constitución, pero no es la única. La constitución es un proceso que implica diferentes instancias constituyentes entrelazadas como la subjetividad, el mundo de la vida, el cuerpo, la historia y la intersubjetividad. Para más información, véanse las entradas «*epoché*» y «constitución».

Recuerdo (*Erinnerung*). El encuentro presente con un objeto pasado precisamente como pasado.

Reflexión (*Reflexión*). Reflexión es el acto por el que un sujeto dirige su atención hacia sí mismo y sus actos.

Rememoración (*Wiedererinnerung*). La rememoración es un momento en la síntesis asociativa, por el que el objeto experimentado en el pasado es traído al presente. Véase la entrada «recuerdo».

Representificación (*Vergegenwärtigung*). Literalmente, el acto de volver hacer presente un objeto ausente, bien por medio de una representación de ese objeto bien por medio de una imagen. Todos estos tipos de actos son harto distintos de la percepción, en la que el objeto se da directamente en persona.

Transcendencia (*Transzendenz*). En términos generales, transcendencia es un ir más allá. Por ejemplo, la transcendencia

de la conciencia consiste en el hecho de estar dirigida a un objeto. En el caso de la percepción, la sensación cinestética de los ojos que miran es un elemento ingrediente del acto de percepción; en cambio, lo visto en la percepción (como, por ejemplo, el color, la superficie, la forma concreta del objeto percibido, etcétera) es un elemento transcendente. Véase la entrada complementaria «inmanencia».

Breve glosario terminológico

Abschattung	escorzo
Allgemein	universal
Allgemeinheit	universalidad, objeto universal
anschauend	intuitivamente
Anschauung	intuición
Apperzeption	apercepción
Aufweisen	mostrar, exhibir
Aussage	enunciado, proposición
Ausschaltung	desconexión
Bedeutung	significación, significado
beseelt	animado
Betrachtung	consideración, meditación

Bewährung	verificación
Bewußtsein	conciencia
darstellen (sich).	exponerse, exhibirse, mostrarse
Dauer	duración
Dauern	durar
Denkerfahrung	experiencia intelectual
Ding	cosa
Einfühlung	empatía
Einsicht	evidencia intelectual, intelección
Einstellung	actitud
Einzelheit	singularidad, objeto singular
Erfahrung	experiencia
Erfahrungsgrund	motivo empírico
Erfahrungsobjekt	objeto de la experiencia, objeto empírico
Erfahrungsschluß	inferencia empírica
erfassen	aprehender, captar

erfüllbar	que puede cumplirse
erfüllen	plenificar
Erfüllung	cumplimiento, plenificación
Erinnerung	recuerdo
Erkenntnis	conocimiento
Erkenntnisakt	acto de conocimiento, acto cognoscitivo
Erkenntniskritik	crítica del conocimiento
Erkenntnisprozeß	proceso de conocimiento, proceso cognoscitivo
Erkenntnisquelle	fuente de conocimiento
erkenntnistheoretisch	gnoseológico; epistemológico
Erkenntnistheorie	teoría del conocimiento
erleben	experimentar, vivir
Erlebnis	vivencia
Erschaute (das).	(lo) intuido
erscheinen	aparecer, manifestar

Erscheinung	aparición, fenómeno
Erwartung	expectación
Evidenz	evidencia
Existenz	existencia
Existenzsetzung	posición de existencia
existierend	existente
Feld	campo
festhalten	retener
Feststellung	averiguación, indagación, constatación
fraglich	problemático, cuestionable
Fraglichkeit	cuestionabilidad, dubitabilidad
Gattung	género
geben	dar
Gefühl	sentimiento
Gegebenheit	donación, dato
Gegenständlichkeit	objetualidad
Ge-	presentación

genwärtigung	
Geisteshaltung	actitud intelectual
gelten	valer
Geltung	validez, vigencia
generell	genérico
Geschaute (das).	(lo) intuido
Gewißheit	certidumbre
Immanenz	inmanencia
intellektiv	intelectivo
Jetztpunkt	punto del ahora
Konstitution	constitución
Korrelation	correlación
Leiblichkeit	corporalidad
meinen	mentar
Meinung	mención
Phantasie	fantasía
Rätsel	enigma
rätselhaft	enigmático

real	real
Reduktion	reducción
reell	ingrediente
Retention	retención
sachhaltig	material
sachlich	objetivo
Sachlichkeit	objetividad
Sachverhalt	estado de cosas
Schauen (das).	(la) intuición, (el) acto de intuir
schauen	intuir
schauend	intuitivo
schließen	inferir
Schluß	inferencia
selbstgegeben sein	estar dado a sí mismo
Selbstgegebenheit	autodonación, darse a sí mismo
Setzung	posición
Sinn	sentido
Transzendenz	transcendencia

triftig capaz de alcanzar su objeto, correcto, certero, adecuado

Triftigkeit capacidad para alcanzar el objeto, adecuación con el objeto, conformidad con el objeto

unbeseelt inanimado

unerfüllbar imposible de cumplir

Unfraglichkeit incuestionabilidad, indubitabilidad

unmittelbar inmediato

Unsinn sinsentido

Urteil juicio

Verfahren procedimiento

vergegenwärtigen representificar

Vergegenwärtigung representificacion

vollziehen llevar a cabo, realizar, consumar

vorgegeben dado de antemano, dado previamente, predado

Vorstellung representación

Wahrnehmung percepción

Wert	valor
Wertung	valoración
Wesen	esencia
Wesensbetrachtung	contemplación de esencias
Wesensschau	intuición de esencias
Widersinn	contrasentido
Widerspruch	contradicción
Wiedererinnerung	rememoración
wirklich	efectivo, real efectivo
Wirklichkeit	realidad, realidad efectiva
Wollen (das).	(el) querer
wollen	querer
zugewendet (sein).	(estar) vuelto a
Zusammenhang	plexo, nexo, conexión
Zweifel	duda
zweifelhaft	dudoso, dubitable

zweifellos indubitable

Índice onomástico[79]



EDMUND HUSSERL (1859-1938) es una de las figuras más destacadas del pensamiento alemán contemporáneo. Fundador de la fenomenología, su enorme influencia en la filosofía del siglo XX se extiende desde Heidegger a Derrida, pasando por Sartre y Lacan, entre otros. Durante las últimas décadas se ha producido un redescubrimiento y una revalorización de las aportaciones de sus teorías a campos como la ciencia cognitiva, la psicología y la neurociencia.

Notas

[1] *Cf.*, respectivamente, Husserl, E., «Philosophie als strenge Wissenschaft», en *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Husserliana* XXV (editado por Thomas Nenon y Hans Reiner Seep), Martinus Nijhoff, La Haya, 1987, págs. 52ss; *idem Erste Philosophie*. Parte segunda: *Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana* VIII (editado por Rudolf Boehm), Martinus Nijhoff, La Haya, 1959, págs. 5s, 32 y 171; *idem Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana* VI (editado por Walter Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, 1954, pág. 103. <<

[2] *Cf.* Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie, Husserliana* II (editado por Walter Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, ^{2}1973, pág. 36. <<

[3] *Cf.* Husserl, E., *Logische Untersuchungen*. Primer volumen: *Prolegomena zur reinen Logik, Husserliana* XVIII (editado por E. Holenstein), Martinus Nijhoff, La Haya, 1975, pág. 6 [trad. cast. de José Gaos y Manuel García Morente, *Investigaciones lógicas* 1, Alianza, Madrid, ^{2}1985, pág. 22]. <<

[4] *Cf. ibíd.*, pág. 194 (*ibíd.*, pág. 162). <<

[5] Husserl, *Die Idee der Phänomenologie, op. cit.*, pág. 46. <<

[6] Hay que recalcar que esta crucial distinción epistémica entre transcendencia e inmanencia no simplemente alude a la diferencia entre lo que es externo y lo que es interno en la conciencia, sino que señala la oposición entre lo que está dado de forma adecuada y lo que no lo está. No es una cuestión de lu-

gar, sino de indubitabilidad. Para el sentido de la distinción fundamental entre inmanencia y transcendencia remitimos al apartado final de «Notas aclaratorias». <<

[7] Aquí se deja sentir la influencia de Brentano, quien en *Psicología desde el punto de vista empírico* (1871) ya insistió en la necesidad de un análisis puramente descriptivo de la conciencia. <<

[8] Es cierto que ese acto se extiende en el tiempo y, en este sentido, nunca se da a la reflexión en su totalidad temporal, pero este tipo de incompletitud es diferente del que caracteriza a la donación perspectivística del objeto físico (*cf*. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenlogie und phänomenlogischen Philosophie*. Libro primero: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (editado por Walter Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, 1950, pág. 94 [trad. cast. de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985, pág. 96]). <<

[9] Y hablar de «objeto intencional» no significa referirse a algún tipo de construcción mental, sino simplemente al objeto de mi intención. Cuando miro la pantalla del ordenador, veo esta pantalla real, que es mi objeto intencional, y no una foto mental, una copia o una representación (*cf*. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenlogischen Philosophie*, *op. cit.*, págs. 207-208 [*Ideas* I, *op. cit.*, págs. 231-214]). No es que veamos un objeto y luego nos hagamos una representación del mismo, lo cual, por otra parte, implicaría que en toda percepción intervinieran dos elementos diferentes: el objeto extramental y la representación intramental. Asimismo, una teoría de la representación de este tipo es insuficiente: el objeto que es interpretado *como* representación debe haber sido percibido primero. Como afirma Husserl, estamos dirigidos inmediata y regularmente a objetos reales en el mundo. Este estar-dirigido-a es directo, a saber, no se halla mediado por ninguna represen-

tación. Así, más que decir que experimentamos *representaciones*, habría que enunciar que nuestras vivencias son *presentacionales*, que nos presentan el mundo como teniendo ciertos rasgos. Sobre la diferencia esencial entre presentación (*Gegenwärtigung*) y representificación (*Vergegenwärtigung*) volveremos más tarde a propósito del análisis husserliano de la temporalidad. <<

[10] Husserl, E., *Logische Untersuchungen*. Segundo volumen/Libro primero: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Husserliana* XIX/1 (editado por Ursula Panzer), Martinus Nijhoff, La Haya, 1984, pág. 451 [trad. cast. de José Gaos y Manuel García Morente: *Investigaciones lógicas* 2: *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*, Alianza, Madrid, ^{2}1985, pág. 537; aquí nos distanciamos ligeramente de la traducción castellana]. <<

[11] *Cf*. Husserl, E., *Logische Untersuchungen*. Segundo volumen/Libro segundo: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Husserliana* XIX/2 (editado por Ursula Panzer), Martinus Nijhoff, La Haya, 1984,pág. 658 [trad. cast. de José Gaos y Manuel García Morente: *Investigaciones lógicas* 2: *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*, Alianza, Madrid, ^{2}1985, pág. 694]. <<

[12] *Cf. ibíd.*, pág. 660 (*ibíd.*, pág. 695). <<

[13] *Cf. ibíd.*, págs. 670-676 (*ibíd.*, págs. 702-709). <<

[14] *Cf.* Husserl, E., *Phänomenologische Psychologie, Husserliana* IX (editado por Walter Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, 1968, pág. 300. <<

[15] Husserl, *Logische Untersuchungen*. Segundo tomo/Libro segundo: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, op. cit.*, pág. 674 [cursiva del autor]. (*Inv. lóg. 2, op. cit.*, pág. 705). <<

[16] *Cf. ibíd.*, pág. 677 (*ibíd.*, pág. 707). <<

[17] *Cf.* Husserl, E., «Philosophie als strenge Wissenschaft», en *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Husserliana* XXV (editado por Thomas Nenon y Hans Reiner Seep), Martinus Nijhoff, La Haya, 1987, págs. 340-341. <<

[18] Husserl, *Ideen* I, *op. cit.*, pág. 51 [cursiva del autor]. (*Ideas* I, pág. 58). <<

[19] Entre otros aspectos, la importancia de este texto radica en que se da un paso más allá de las *Investigaciones lógicas*, en las que la reflexión sobre la conciencia se mueve todavía sobre el suelo de una apercepción empírica. Como ya reconoció el mismo Husserl en torno a 1905/1906, la actitud de la vida natural experimenta las vivencias desde la perspectiva del yo empírico, mientras que en la reducción se precisa de gran tenacidad y práctica para mantenerse en los límites de la donación pura (*cf.* Husserl, Manuscrito F I 26, citado en Bernet, R., Kern, I. y Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburgo, 1996, pág. 58). <<

[20] Para un análisis más detallado de la función y del significado de la reducción en el texto aquí traducido, remitimos a las entradas «epoché» y «reducción» del apartado de «Notas aclaratorias». <<

[21] *Cf.* Bernet, Kern y Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, *op. cit.*, págs. 62-69 y Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2003, págs. 47-52. <<

[22] Husserl introduce la noción de *distinctio phaenomenologica*, a saber, los diferentes modos de ser de lo que es propio de la conciencia y de lo que es propio de las cosas, en las importantes lecciones de 1910/1911, donde amplía el concepto de reducción a la reducción intersubjetiva, con lo que de alguna manera evita el solipsismo al que desemboca la vía cartesiana (*cf.* Husserl, E., *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910/1911), en *Zur*

Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana XIII (editado por Iso Kern), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, § 13 [trad. cast. de César Moreno y Javier San Martín, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994, págs. 77-78]). <<

[23] La vía ontológica presenta una ventaja considerable frente a la cartesiana. Esta última despierta con facilidad la imagen de un sujeto puramente pensante y separado de la realidad, proporcionando así munición a las críticas de solipsismo que durante décadas han circulado por los manuales de la historia de la filosofía. En cambio, la vía ontológica de la reducción deja bien a las claras que investigar la subjetividad es algo que se realiza en conexión con una clarificación filosófica de mundo. La reflexión transcendental no tiene nada que ver con una teoría de la introspección (como con error han señalado Dreyfus y Dennett). El campo fenomenológico de investigación concierne a los modos intersubjetivamente accesibles de aparición y no al ámbito de los pensamientos privados. La fenomenología solo está interesada en el estudio de la conciencia en la medida en que es el campo de manifestación donde aparece el mundo. Cualquier fenomenólogo dirá que es absurdo hablar de la existencia de una mente independiente del mundo. Husserl no defiende la teoría de dos mundos: el mundo real de nuestra percepción y el que se halla oculto detrás del fenómeno. Otra cosa es proponerse, como hace Husserl, analizar las estructuras de la conciencia que hacen posible la manifestación de la realidad de los objetos y del mundo. La reflexión transcendental no tiene nada que ver con una teoría de la introspección, sino con el descubrimiento de las condiciones de posibilidad de la aparición del mundo, de los objetos y las personas. <<

[24] A este respecto, resultan tremendamente reveladoras las tempranas críticas heideggerianas a Husserl expuestas en las primeras lecciones del semestre de posguerra de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, y sobre to-

do, en las lecciones del semestre de invierno de 1923/1924 *Introducción a la investigación fenomenológica*, donde se formula una acusación de cartesianismo que ha hecho fortuna en la literatura filosófica (*cf.* Heidegger, M., Einführung in die phänomenologische Forschung, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994, §§ 46-48). Para un análisis más detallado de la crítica heideggeriana a Husserl por seguir el ideal matemático de la ciencia, nos permitimos remitir a Adrián, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010, págs. 460-464 y 492-498. <<

[25] Con más precisión, la fenomenología de Husserl se ha interpretado como un intento de hallar un fundamento cierto e indubitable que sirva de punto de partida para cualquier tipo de ciencia (*cf.*, por ejemplo, Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1985, pág. 129 y Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford, 1980, págs. 4 y 166-168). <<

[26] *Cf.* Husserl, *Ideen* I, *op. cit.*, pág. 156 (*Ideas* I, *op. cit.*, pág. 166). <<

[27] *Ibíd.*, pág. 335 (*ibíd.*, pág. 347). La reivindicación husserliana de la dignidad ontológica de la subjetividad no debe interpretarse desde el marco de la tradicional dicotomía sujeto-objeto. Ser y conciencia, realidad y sujeto se caracterizan por su esencial copertenencia. En este sentido, ya Gadamer elogió la fenomenología transcendental de Husserl por ir más allá de la vieja oposición entre realismo e idealismo y ofrecer un concepto ampliado de subjetividad (*cf.* Gadamer, H.-G., «Die phänomenologische Bewegung», en *Kleine Schriften* III, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1972, pág. 167). <<

[28] Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *op. cit.*, págs. 190-191. <<

[29] *Cf.* Putnam, H., *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Oxford, 1978, pág. 1. <<

[30] Esta es una de las líneas de argumentación de los defensores de una interpretación creacionista, supuestamente sustentada en el ensayo de Eugen Fink «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl y la crítica contemporánea», un ensayo, por cierto, aprobado por el propio Husserl. Pero si uno lo lee con detenimiento, verá que la interpretación del carácter productivo de la constitución ofrecida por Fink contrasta con la caracterización mundana y receptiva de la constitución. El término «constituir», como recalca Fink, no es ni receptivo ni productivo; más bien supone una relación que no puede aprehenderse con conceptos ónticos, es decir, precisa de una investigación transcendental (Fink, E., «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, *Kantstudien* 38, 1933, pág. 370). <<

[31] Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ^{2}1988, pág. 97. <<

[32] *Cf.* Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro segundo: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana* IV (editado por Maryl Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, 1952, pág. 288. Por ello, hablar de una constitución completa significa referirse a la estructura tripartita de yo-nosotros-mundo o, como recuerda el Husserl tardío, analizar la «vida intersubjetiva de mundo-conciencia» (*cf.* Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass 1934-1927, Husserliana* XXIX (editado por Reinhold Smid), Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1993, págs. 192 y 247). <<

[33] Así, por ejemplo, los análisis de la relación recíproca entre la constitución del yo y el cuerpo vivo, por una parte, y la cons-

titución de los objetos reales, por otra, contradicen inequívocamente el ideal de un sujeto constitutivo aislado y sin mundo. Mundo y subjetividad se piensan ahora en términos de un constante proceso de interconexión (*cf.* Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*. Parte tercera: 1929-1935, *Husserliana* XV (editado por Iso Kern), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, pág. 546). Fink también enfatiza la estrecha relación entre (inter)subjetividad y mundo. En su opinión, el verdadero tema de la fenomenología no es ni el mundo ni la subjetividad contrapuesta a él, sino el acontecer del mundo en la constitución de la subjetividad transcendental (*cf.* Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *op. cit.*, pág. 370). <<

[34] *Cf.* Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs— und Forschungsmanuskripten*, *Husserliana* XI (editado por Margot Fleischer), Martinus Nijhoff, La Haya, 1966, pág. 328 e *idem*, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*. Parte primera: 1905-1920, *Husserliana* XIII (editado por Iso Kern), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, pág. 427. <<

[35] Esta es una de las razones por las que Husserl empieza a utilizar conceptos como «mundo de la vida». (*Lebenswelt*) y «vida del mundo de la conciencia». (*Weltbewusstseinsleben*) (*cf.* Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *op. cit.*, pág. 192). <<

[36] *Cf.* Husserl E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), *Husserliana* X (editado por Rudolf Boehm), Martinus Nijhoff, La Haya, 1966, pág. 276. <<

[37] *Ibíd.*, pág. 280. <<

[38] *Cf.* Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, *op. cit.*, pág. 125. <<

[39] Agustín, *Confesiones*, en *Obras completas* (vol. II), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, [2]1979, libro X, cap. 14. <<

[40] Sin entrar en detalles, hay que distinguir la retención y la protención de la rememoración (*Wiedererinnerung*) y expectación (*Erwartung*) temáticas. Hay una diferencia entre retener los notas recién escuchadas y protender a las que están a punto de sonar, por una parte, y recordar mis vacaciones del pasado verano y esperar la llegada de las próximas fiestas navideñas, por otra. En los dos últimos casos, tenemos dos actos intencionales independientes. La retención y la protención, en cambio, no nos proporcionan un nuevo objeto intencional, sino una conciencia del horizonte temporal del objeto presente. La llamada modificación retencional es un proceso pasivo que tiene lugar sin nuestra contribución activa, mientras que la rememoración supone un acto de representificación explícito dirigido hacia algo completamente pasado (*cf.* Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, op. cit.*, pág. 333). <<

[41] *Cf.* Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, op. cit.*, pág. 7. <<

[42] *Cf. ibíd.*, pág. 233. <<

[43] No entramos aquí en la compleja problemática de si la misma conciencia constituidora de tiempo es temporal. Alrededor de 1904-1905, Husserl todavía sostiene que la conciencia constituyente de tiempo está ella misma ordenada en el tiempo, mientras que a partir de 1908 empieza a cambiar de opinión al afirmar que la conciencia misma como origen del tiempo no participa del tiempo inmanente. ¿Por qué ese cambio de opinión? Básicamente, para evitar un regreso al infinito: si la conciencia fuera en el tiempo, debería existir otra conciencia que constituyera a esta. Según el Husserl de *Ideas* I, hay que distinguir entre lo que discurre en la conciencia como vivencia y la conciencia atemporal y absoluta como origen del tiempo. La subjetividad absoluta es el punto originario del que emana la corriente del tiempo (*cf.* Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänome-*

nologie und phänomenologischen Philosophie, op. cit., § 81 [*Ideas* I, *op. cit.*, págs. 191-194]). <<

[44] *Cf*. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, op. cit.*, pág. 112. <<

[45] Como ya hemos señalado, la relación entre el tiempo subjetivo de los actos y las vivencias de la conciencia, por un lado, y la corriente absoluta de la conciencia, por otro, no queda muy clara. Las reflexiones husserlianas que encontramos a este respecto en los llamados manuscritos C y L son complejas y en ocasiones enigmáticas. <<

[46] Schuhmann, K., *Husserl-Chronik. Denk— und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1977, pág. 90. <<

[47] Citado en la introducción del editor alemán a *La idea de la fenomenología* (en Husserl, *Die Idee der Phänomenologie, op. cit.*, págs. VII-VIII). <<

[48] Schuhmann, *Husserl-Chronik, op. cit.*, pág. 87. <<

[49] Asimismo, existen ediciones fuera de la *Husserliana* de los escritos más conocidos de Husserl, tales como *Investigaciones lógicas*, *Ideas* I, *La idea de la fenomenología, Meditaciones cartesianas, La crisis de las ciencias europeas, Experiencia y juicio, Problemas fundamentales de la fenomenología, Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* y *La filosofía como ciencia estricta*. El texto más importante de Husserl no publicado en la *Husserliana* es *Experiencia y juicio*. Todos estos escritos se hallan actualmente traducidos al castellano. <<

[50] Para la intrincada historia que rodea la creación del Archivo Husserl y el peregrinar clandestino de sus manuscritos a fin de que no cayeran en las manos del régimen nacionalsocialista, resulta muy interesante la lectura de Van Breda, H. L., «Die Rettung von Husserls Nachlaß und die Gründung des Husserl-Archivs», en H. L. van Breda y J. Taminiaux, *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959,

págs. 1-41 y la edición preparada por el Archivo de Lovaina, *Geschichte des Husserl-Archivs/History of the Husserl-Archives*, Springer, Dordrecht, 2007. <<

[51] Para una información completa sobre el Archivo Husserl de Lovaina, Colonia, Friburgo y París y sobre el esquema de los manuscritos póstumos organizados en diferentes categorías, así como sobre la cronología completa de los escritos husserlianos, los textos disponibles *online*, otros materiales y documentos, remitimos a *Husserl page*, una fiable página *web* elaborada por Bob Sandmayer (www.husserlpage.com). <<

[52] Para una relación completa de los volúmenes publicados en el marco de la *Husserliana*, remitimos nuevamente a la página web www.husserlpage.com y al listado completo elaborado por Drummond, J., *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Scarecrow Press, Lanham, MD, 2008, págs. 219-222. <<

[53] Una parte sustancial de estos manuscritos ha sido transcrita. Las copias de estas transcripciones pueden encontrarse en los archivos de la Universidad de Friburgo, la Universidad de Colonia, la New School for Social Research de Nueva York, la Universidad Duquense de Pittsburgh y la École Normale Supérieure de París. <<

[54] Para un repertorio bibliográfico ordenado clara y comprensivamente por temas, véanse Spileers, St., *Edmund Husserl. Bibliography*, Kluwer Academic Press, Dordrecht, 1999 y Drummond, J., *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy, op. cit.*, 2008, págs. 233-258. <<

[55] Se trata de un curso de cuatro horas semanales del semestre de verano de 1907, publicado más tarde como *Cosa y espacio* (*cf.* Husserl, E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907, Husserliana* XVI [editado por Ulrich Claesges], Martinus Nijhoff, La Haya, 1973). Para más información sobre el establecimiento del texto de *La idea de la fenomenología* a partir del manuscrito original

conservado en el Archivo Husserl de Lovaina y de la transcripción realizada por Landgrebe, remitimos al apéndice crítico añadido al final de este libro con las observaciones del editor alemán. <<

[56] Archivo Husserl, Signatura A VII 25. Estos manuscritos fechados en Seefeld han sido publicados como texto suplementario en Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1919), *Husserliana* X (editado por Rudolf Boehm), Martinus Nijhoff, La Haya, 1966 (suplemento 35) [trad. cast. de Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002; la traducción castellana, sin embargo, no recoge este suplemento]. <<

[57] Entre esos manuscritos, destacan sobremanera las lecciones de 1910/1911 *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en las que el concepto de la reducción fenomenológica se extiende a la esfera intersubjetiva. Estas lecciones están publicadas en Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Primera parte: 1905-1920, *Husserliana* XIII (editado por Iso Kern), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, §§11-17 y §§36-39, respectivamente [trad. cast. de Javier San Martín y César Moreno, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1984, págs. 73-88 y 119-125]. <<

[58] En el caso de las tres traducciones indicadas, existen ediciones más antiguas: la italiana de Andrea Vasa (Il Saggiatore, Milán, 1981), la inglesa de William P. Alston y George Nakhnikian (Martinus Nijhoff, La Haya, 1964) y la francesa de Henri Dussort, que contiene solo la parte del curso de ideas de las lecciones (*Revue de Philosophie* (1959) 4, págs. 433-447). <<

[59] Los números entre corchetes remiten a los números de página de la edición alemana. *(N. del T.)*. <<

[60] Las letras en superíndice remiten a las observaciones críticas de la edición alemana y pueden consultarse en el apéndice

crítico añadido al final del libro. En los casos en que una misma página contenga más de una observación, las observaciones se ordenan alfabéticamente. *(N. del T.)*. <<

[61] En el apartado de notas aclaratorias, se explica el significado de la diferencia entre *reell* y *real*. *(N. del T.)*. <<

[62] Husserl emplea el término alemán *generell*, que en el lenguaje cotidiano significa «general» o «universal», en un sentido muy específico y afín al concepto latino de *genera*, de lo referido a los géneros. De ahí que optemos por la solución de «genérico». Por otra parte, reservamos el término «universal» para traducir la palabra alemana *allgemein*. *(N. del T.)*. <<

[63] En el manuscrito encontramos «transcendente». <<

[64] Los títulos de capítulo se han tomado en gran parte de la transcripción de Landgrebe (véase el apéndice crítico). <<

[65] *Cf.* suplemento I. <<

[66] Como se ha advertido en la «Nota sobre la presente edición», todos los entrecomillados a lo largo del texto son nuestros, con excepción de uno realizado por el propio Husserl en la Cuarta lección. Sin este recurso, la redacción resulta en ocasiones ambigua y pierde parte de su frescura, encaminada a mantener despierta la atención de los asistentes a estas lecciones. *(N. del T.)*. <<

[67] *Cf.* suplemento II. <<

[68] Para la continuación originaria véase el apéndice. [Se trata, en concreto, de la nota [a] de la página 26 ofrecida al final del libro en el apartado de «Observaciones críticas sobre el texto». *(N. del T.)*] <<

[69] La conjunción alemana *daß* también podría traducirse por «el hecho de que». La frase de Husserl, por tanto, no quiere decir otra cosa que lo enigmático es cómo se conoce, pero no el hecho de que se conoce. De ahí que la fenomenología se con-

centre en aclarar los modos en que el conocimiento es posible y no en explicar el hecho de que hay conocimiento como tal. *(N. del T.).* <<

[70] *Cf.* suplemento III. <<

[71] Aquí Husserl emplea de manera deliberada el término alemán *real,* que, a diferencia de *reell* [«ingrediente»], designa lo que existe en el mundo, las cosas que descubrimos primeramente en nuestra actitud natural, las situaciones y los valores que forman parte de nuestra vida cotidiana. Para más información remitimos al apartado de «Notas aclaratorias». *(N. del T.).* <<

[72] Este es el único entrecomillado de frase que encontramos en el original. *(N. del T.).* <<

[73] El guión es nuestro para destacar la diferencia entre el acto de presentación (*Gegenwärtigung*) propio de la percepción y el acto de la representificación (*Vergegenwärtigung*), literalemente el acto de «volver hacer presente» que se produce, por ejemplo, en el recuerdo, la fantasía, etcétera. Para más información sobre estos dos modos de manifestación, véase el apartado de «Notas aclaratorias». <<

[74] Husserl ya habla de la inexistencia intencional en las *Investigaciones lógicas* (*cf.* Husserl, E., *Logische Untersuchungen,* volumen segundo, primera parte: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1900), Husserliana XIX/1 (editado por U. Panzer), Martinus Nijhoff, La Haya, 1984, §§ págs. 10-11 [trad. cast. de José Gaos y Manuel García Morente, *Investigaciones lógicas* 2: *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento,* Alianza, Madrid, [2]1985, págs. 490-496]. Husserl retoma aquí las observaciones de Brentano acerca de la expresión escolástica medieval de «inexistencia intencional o mental del objeto». La discusión de fondo se dirige principalmente a deshacer el malentendido que provoca la idea de que

los objetos entran en la conciencia o de que la conciencia entra en relación con ellos. Como señala Husserl, la vivencia intencional es inseparable del objeto intencional, esto es, no hay dos momentos contrapuestos —de un lado, el objeto y, de otro, la vivencia—, unidos por un acto posterior, sino que «solo hay presente una cosa, la vivencia intencional». Y eso vale también para el caso de la mencionada inexistencia intencional del objeto como, por ejemplo, cuando nos representamos al dios Júpiter. La representación como tal se da en la conciencia, exista Júpiter o no. Pero esto no altera el hecho de que existe realmente aquel representarse al dios Júpiter. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado (fantaseado, imaginado, recordado, etcétera) o no. Así, «no nos representamos a Júpiter de otro modo que a Bismarck, ni la torre de Babel de otro modo que la catedral de Colonia». (Husserl, *Logische Untersuchungen, op. cit.*, pág. 383 / *Investigaciones lógicas* 2, *op. cit.*, pág. 495). (*N. del T.*). <<

[75] Este es un suplemento *posterior* (¿1916?) a la página [19]. <<

[76] A la página [20]. <<

[77] A la página [37]. <<

[78] En este sentido, resulta útil la consulta del *Diccionario Husserl* elaborado por Antonio Zirión Quijano en el marco del «Proyecto de Fenomenología Husserliana», vinculado al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, que ofrece una amplia compilación de expresiones husserlianas en castellano y alemán con referencias textuales directas a buena parte de las obras de Husserl. La versión castellana puede consultarse gratuitamente en la página *web* www.diccionariohusserl.org/es. En el mundo anglosajón, en el que abundan diccionarios filosóficos sobre pensadores de la talla de Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger y Derrida, por ci-

tar algunos ejemplos, cabe mencionar el trabajo de John Drummond *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy* (Scarecrow Press, Lanham, MD, 2008), el reciente libro de Dermot Moran y Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary* (Continuum, Londres, 2011) y el conocido estudio de Dorion Cairn, *Guide for Translating Husserl* (Martinus Nijhoff, La Haya, 1973). Y, por último, uno no puede dejar de expresar la deuda que todo traductor de Husserl tiene contraída con la labor pionera de José Gaos y Manuel García Morente, luego continuada en el mundo hispanoparlante por Javier San Martín, Roberto Walton, Miguel García Baró, César Moreno, Agustín Serrano de Haro, Jacobo Muñoz, Antonio Zirón y Francesc Pereña, entre otros reconocidos especialistas husserlianos. <<

[79] Se indica la paginación de la edición alemana, la cual figura entre corchetes en la presente traducción. *(N. del T.)*. <<

ÍNDICE